This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

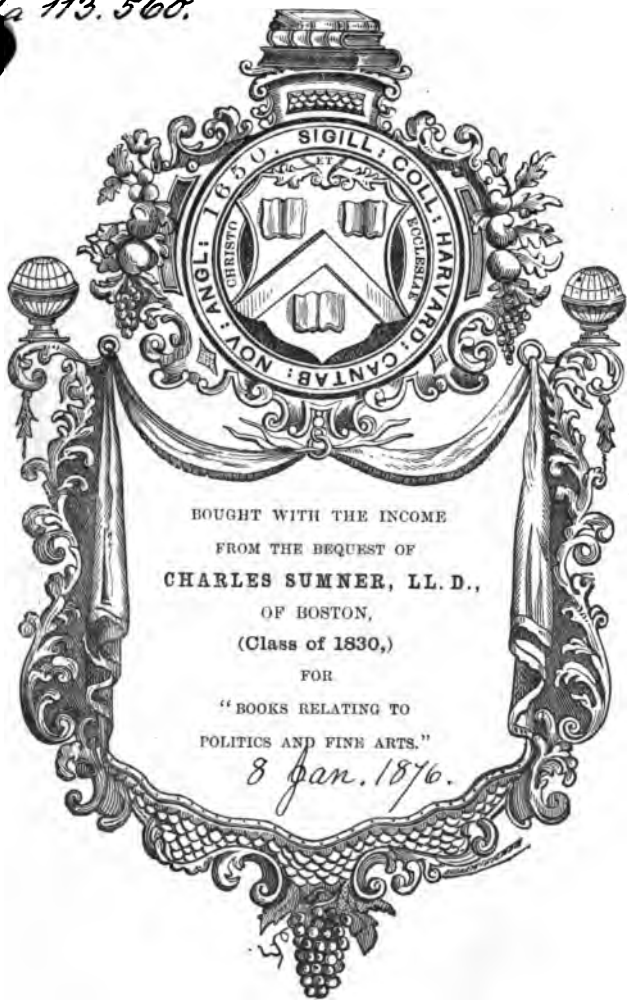
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Harvard College,
1873.

Pa 113.560.



BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
CHARLES SUMNER, LL. D.,
OF BOSTON,
(Class of 1830,)
FOR
"BOOKS RELATING TO
POLITICS AND FINE ARTS."
8 Jan. 1876.

Anal. fr. 289.

Ansichten der Alten

über die gemischte

Staatsverfassung.

Aristoteles

in seinem Verhältnisse zur griechischen Volksreligion betrachtet.

Von

Karl Zell.

Ferien-Schriften.

Neue Folge. — Zweite Hälfte.

Zweite Ausgabe.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1873.

Ga 113.560

1876, Jan. 8.
Sumner Fund.

Alle Rechte vorbehalten.

Ansichten der Alten über die gemischte Staatsverfassung.

Wenn es ein fruchtbringendes und anziehendes Unternehmen ist, die Geschichte einzelner Verfassungsformen und einzelner politischen Einrichtungen, wie sie in der Wirklichkeit des Lebens entstanden und sich weiter entwickelten, zu betrachten, so gilt dieses gewiß nicht minder von der Geschichte politischer Ideen, Lehrmeinungen und Grundsätze. Zu solchen politischen Lehrmeinungen und Grundsätzen, deren Geschichte näher betrachtet zu werden verdient, gehört die Vorstellung von dem Vorzuge einer aus den drei Hauptformen der Staatsverfassungen, Monarchie, Aristokratie, Demokratie, gemischten Verfassung vor jeder dieser Hauptformen in ihrer ungemischten Reinheit. Pflegt ja doch die am meisten bewunderte unter den modernen Staatsverfassungen, die englische, seit Montesquieu außer ihrer Theilung der gesetzgebenden, ausübenden und richterlichen Gewalt gerade als ein Product dieser glücklichen Mischung betrachtet zu werden; nicht minder sah man schon im Alterthume, wie wir aus Cicero's Werk „Vom Staate" wissen, den Grund der Vortrefflichkeit und der Dauerhaftigkeit der Verfassung der römischen Republik in derselben dreifachen Mischung.

Es ist also wohl der Mühe werth, die Anfänge und die Entwicklung dieser Vorstellung von dem Vorzuge der gemischten Verfassungsform, bei den Griechen und Römern, woher die moderne Welt die politischen Bezeichnungen, Abstractionen und Theorien überkommen hat, etwas näher zu betrachten als dieses bisher geschehen ist. Auf diesen Kreis allein soll sich die nachfolgende Betrachtung richten, ohne die weitere Entwicklung und Ausführung dieser Lehrmeinungen in den Perioden der mittlern, neuern und neuesten Zeit zu berücksichtigen. In der Wirklichkeit sind nun zwar die Staatsverfassungen fast alle mehr oder minder gemischt, da sie durch entgegenstehende Kräfte und Einflüsse bedingt werden, und die drei Hauptformen der Monarchie, Aristokratie und Demokratie in absoluter Reinheit und Unbedingtheit kaum vorkommen können.[1]) Wenn wir aber hier von gemischten Verfassungen sprechen, so nehmen wir diese Beizeichnung in dem engern und eigentlichen Sinne des Wortes von solchen Verfassungen, wo nicht eine der drei Hauptformen so sehr überwiegt, daß die Elemente der andern Formen dagegen fast verschwinden; sondern wo die Elemente aller drei Verfassungsformen bestimmt neben einander hervortreten, und zwar nicht etwa nur enthalten in zufälligen Verhältnissen oder von selbst sich ergebenden Kräften und Einflüssen, sondern in Gesetz und festbestimmter Ordnung.

Die erste Andeutung zur Empfehlung einer Mischung verschiedener Staatsformen finde ich in einer

dem weisen Solon zugeschriebenen Aeußerung.[2]) Als nämlich einmal die sieben Weisen Griechenlands über die beste Art des Königthums gefragt wurden, soll die Antwort Solon's dahin gelautet haben: „ein König thue am besten, wenn er die Monarchie zur Demokratie mache." Die Person und der Charakter Solons, so wie die ganze Art der Berathung der Weisen, bei welcher es sich nicht um Abschaffung oder Verwerfung des Königthums handelte, sondern um die Frage nach der besten Art desselben, — alles dieses führt uns darauf, die Antwort des Weisen nicht als einen bittern Sarkasmus, sondern in einem andern Sinne zu nehmen. Dann kann aber diese Aeußerung keinen andern Sinn haben als diesen: jeder König thue wohl daran, die Monarchie durch Beimischung freier Elemente zu mäßigen.

Eine bestimmtere Ansicht über den Vorzug einer gemischten Verfassung, ja einen fest behaupteten Lehrsatz darüber finden wir zwei berühmten Schriftstellern der pythagoreischen Schule zugeschrieben, Hippodamus von Milet und Archytas von Tarent. Unter ihren Namen haben wir nämlich einige Bruchstücke unter den von Stobäus erhaltenen, in dorischem Dialecte geschriebenen Auszügen aus Werken pythagoreischer Philosophen. Betrachten wir zuerst die dem Hippodamus zugeschriebenen Bruchstücke. Sie sind angeblich aus dessen beiden ersten Werken: „Ueber den Staat" und „Von dem seligen Leben" genommen. Ein großer

Theil der Kritiker hält diese Fragmente zwar für unecht, aber ihre Unechtheit ist keineswegs bewiesen.[3]) Jedenfalls haben sie hinsichtlich des Inhaltes und der Form, wie sie mir wenigstens erscheinen, einen solchen Werth, daß sich nicht so leicht Fälscher von solcher Begabung finden dürften. In einem jener Bruchstücke also, welche den Namen des Hippodamus tragen, warnt der Verfasser zuerst vor den Sophisten, welche als Lehrer der Jugend die Anhänglichkeit an die vaterländischen Staatseinrichtungen und an die Religion der Väter zerstörten, wodurch die Menschen weder besser noch glücklicher würden. Darauf spricht er den Grundsatz aus, was die Form der Staatsverfassung betrifft: die besten Verfassungen seien diejenigen, in welchen die sämmtlichen guten Arten von Staatsformen, mit Ausschluß der Tyrannis und der Oligarchia sich durch Mischung vereinigt fänden. „Zuerst also, fährt er fort, soll das Königthum, die königliche Regierung im Staate sein, dann ein Antheil an der Herrschaft für die Optimaten. Da das Königthum für sich gleichsam eine Nachahmung des göttlichen Wesens ist und daher in seiner Reinheit und Vollständigkeit von einem menschlichen Geiste kaum behauptet werden kann: so darf man kein ganz der Willkühr überlassenes, unbeschränktes Königthum gründen, sondern nur ein solches, wie die Schwäche der menschlichen Natur es zuläßt und wie es allein dem Gemeinwesen nützt. Die Aristokratie oder die Herrschaft der Vornehmen ist in

einem reichlichern Maaße dabei zuzulassen, weil in einem Staate immer eine größere Anzahl solcher Männer sich findet, welche Antheil an Ehre und Macht wünschen und verdienen, damit nicht durch den Streit, welchen sie um diese Vorzüge erheben, Gefahr für den Staat entstehe. Das demokratische Element kann aber darum nicht ganz entbehrt werden, weil jeder Bürger einen Theil des Gemeinwesens bildet und daher auch irgend einen Theil von Ehre und Vortheil von Seiten des Gemeinwesens anspricht." [4])

Nicht weniger bemerkenswerth sind die Ansichten des Archytas von Tarent,[5]) welche er über denselben Gegenstand in seinen Werken „Vom Gesetze" und „Von der Gerechtigkeit" aussprach, aus welchen Werken sich einige interessante Bruchstücke erhalten haben. Archytas sagt dort geradezu: die Gesetze und Verfassung eines Staates müßten aus den drei Hauptgattungen der Staatsverfassungen gemischt sein; sie müßten Etwas von der Demokratie, Etwas von der Aristokratie und ebenso von der Monarchie enthalten in der Weise, wie ja auch die Lacedämonische Staatsverfassung aus diesen dreien gemischt sei. Die Gesetze des Staates müßten nicht blos überhaupt und an sich vernünftig und sittlich sein, sondern zugleich so eingerichtet, daß zwischen den verschiedenen Bestandtheilen des Gemeinwesens eine gewisse gegenseitige Ausgleichung stattfinde, namentlich in Beziehung auf das Befehlen und Gehorchen.

Wir gehen nun zu den Lehrern der Politik über, von welchen ſich nicht etwa nur einzelne Bruchſtücke, ſondern ganze, vollſtändige Werke erhalten haben, und zwar ſolche, die den Ruhm allgemeiner Bewunderung erlangt haben; wir kommen nun zu Plato und Ariſtoteles.

Obgleich Plato in ſeinem unſterblichen Werke „Vom Staat“ die Hauptgattungen der Staatsverfaſſungen mit bewundernswürdiger Einſicht und Kunſt erforſcht und darſtellt, ſo läßt er ſich dennoch weder auf eine Auseinanderſetzung einer ſolchen, aus den drei Hauptgattungen gemiſchten Verfaſſung ein, noch empfiehlt er ſie als die beſte. Das letztere jedenfalls kann nicht auffallen. In dem Idealſtaate, welchen Plato in dieſem Werke aufbaut und welchen er als den beſten Staat betrachtet, wird die ganze Gewalt und Regierung einer Auswahl der weiſeſten Männer zugetheilt, welche durch Anlage und Erziehung von früher Jugend an zu dieſem hohen Berufe vorbereitet ſind. Ihre Einſicht, ihr Wille iſt das Geſetz; ein andres äußres Geſetz, eine geſchriebene oder ſonſt feſtgeſetzte Verfaſſung beſchränkt ſie nicht. Der beſte Staat nach Plato, die platoniſche Republik, hat keine geſetzlich feſtgeſtellte Verfaſſung außer der perſönlichen Leitung der erkornen Staatslenker, und daher auch nicht eine aus den drei Hauptformen gemiſchte Verfaſſung. Anders verhält ſich die Sache in dem andern platoniſchen Werke „Von den Geſetzen.“ Hier wendet ſich Plato mehr der Wirklichkeit und dem

Leben zu: hier will er einen Staat ähnlich dem cretenſiſchen und lacedämoniſchen Staate darſtellen, und dadurch muß er ſich auf Verfaſſung und Verfaſſungsgeſetze einlaſſen. In dieſem Werke nun gibt er eine Auseinanderſetzung und Empfehlung der gemiſchten Staatsverfaſſung. Bei der Betrachtung der Urſachen, warum das Königthum zu Argos und in Meſſenien nicht ſo dauerhaft ſich bewährt habe als zu Lacedämon, gibt er als den Hauptgrund dieſer Erſcheinung den Umſtand an, daß die Gewalt der Könige zu Lacedämon beſchränkt und mit andern Elementen gemiſcht ſei: beſchränkt ſchon durch ihre Theilung unter zwei Könige, gemäßigt außerdem durch den Senat und durch die Ephoren.[6]) Nach dieſer Bemerkung fährt dann der Philoſoph ohngefähr alſo fort: Im Ganzen und überhaupt gibt es eigentlich nur zwei weſentlich verſchiedene und urſprüngliche Staatsformen, gleichſam zwei Hauptſtämme aller übrigen Verfaſſungen: Die Monarchie und die Demokratie. Die erſtere iſt bei den Perſern, die andere bei den Athenienſern zu ihrer vollkommenen Ausbildung und zu den äußerſten Grenzen ihrer Entwicklung gelangt. Nun gerade bei der perſiſchen Monarchie, ſo rein und abſolut ſie auch im Ganzen war, finden wir dennoch gerade in den Perioden den beſten Zuſtand und die beſten Könige, ſo oft die ſtraff angezogene Strenge der Herrſchaft durch einen wenn auch kleinen Schein von Freiheit und Popularität gemäßigt wurde: ſo war es zur Zeit des Cyrus und Darius.

Die Söhne dieser beiden, Cambyses und Xerxes, an einem königlichen Hofe aufgewachsen mitten in der Fülle gesicherter, unbeschränkter Macht, verschmähten es, eine solche Mäßigung und Selbstbeschränkung eintreten zu lassen, und sofort gerieth das Reich in einen schlechtern Zustand. Wie die persischen Könige ein Beispiel unbeschränkter Herrschaft geben, so gibt Athen das Beispiel einer unbedingten und ungemischten Demokratie, und zwar zum Beweis, daß auch die Freiheit nicht ohne Beschränkung und Beimischung eines andern Elementes ausdauern kann. Denn sobald als die Art und Weise der alten attischen Freiheit, welche eine glückliche Beimischung von Aristokratie hatte, nach den persischen Kriegen durch allzu unbeschränkte Gewalt des gemeinen Volkes gestört worden war, so verschlimmerten sich sofort die Sitten und mit dem Sittenverderbniß gieng auch der Staat dem Verderben zu.[7])

Wir wenden uns nun zu Aristoteles. Er ist unstreitig der erste unter allen Schriftstellern des Alterthums, welche über Politik geschrieben haben, durch die Schärfe des Urtheils, die Tiefe der Gedanken und den Reichthum des Wissens. Aber freilich ist es nicht eine leichte Aufgabe, ihn genauer kennen zu lernen und vollständig zu erfassen. Der Mangel an allem Reiz blühender Darstellung, die zwar mit einer scharf bezeichnenden und energischen Ausdrucksweise verbundene, aber nicht selten abgebrochene und sorg-

lose Kürze seines Styles erfordern ein sehr angestrengtes Studium oder erleichternde Anleitung eines kundigen Führers. Dennoch aber kann man bei der großen Wichtigkeit und Trefflichkeit dieses Heros der Philosophie und der politischen Wissenschaften insbesondere sich darüber wundern, daß ihm an unsern Universitäten von Seiten derjenigen Studirenden, welche sich dazu vorbereiten, um einst selbst als Staatslenker, als Gründer oder Anwender der Gesetze zu wirken, im Allgemeinen so wenig Studium zugewendet wird. Der Zwang eines vorgeschriebenen materiellen Wissens, der Reiz mehr unterhaltender, aufregender Lectüre und Vorlesungen, so wie der jetzt nicht seltene Uebermuth, mit welchem das junge Deutschland auf die Weisheit der Vorwelt und das gelehrte Wissen, welche uns die Kenntniß des Alterthums vermittelt, herabzusehen pflegt, — diese und andere damit zusammenhängenden Ursachen in Verbindung mit der Schwierigkeit der Werke des Aristoteles mögen die Erscheinung erklären, daß die aristotelische Politik im Allgemeinen mehr genannt und den Namen nach gelobt als gekannt und studirt ist. Doch kehren wir zur Sache zurück. Dazu gehört zuerst eine kurze Vorbemerkung, in welcher wir an die aristotelische Eintheilung der Staatsformen erinnern.

Aristoteles nimmt nach der üblichen Eintheilung gleichfalls drei Hauptgattungen der Staatsverfassung an:[8]) Monarchie, Aristokratie und die gute Demokratie,

die Republik, wie wir sie nennen, welche Aristoteles aber nicht mit dem Namen der Demokratie bezeichnet, sondern Politie (πολιτεία) oder Timokratie (Censusherrschaft) nennt. Eine jede dieser drei Hauptgattungen erklärt er für zulässig und gut je nach den gegebenen Umständen: bei allen dreien bleibt aber immer die Grund- und Hauptbedingung, daß sie im Sinne und zum Zwecke der Allgemeinen Wohlfahrt gegründet und verwaltet werden, so wie ferner daß sie als letztes Ziel, nach welchem sie, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zu streben haben, immer die möglichste Annäherung zu einem dem Wesen und der Würde der Menschheit entsprechenden Zustande, zur Eudämonie des Lebens, im Auge behalten. Jenen drei guten und preiswürdigen Hauptgattungen gehen drei Ausartungen oder Abweichungen (Parekbasen) zur Seite: die Monarchie ist nämlich der Gefahr ausgesetzt auszuarten in die Tyrannis, die Aristokratie in die Oligarchie, und die Politie (oder Timokratie) in die Demokratie, wie Aristoteles diese Ausartung bezeichnet, oder, wie wir sie mit andern griechischen Schriftstellern zu nennen pflegen, in die Ochlokratie.

Ueber die aus den drei guten Hauptgattungen gemischte Staatsverfassung spricht sich Aristoteles bei zwei verschiedenen Veranlassungen in seinem noch vorhandenen Werke über Politik aus, nämlich einmal bei der Beurtheilung des von Plato in seinem Werke „Ueber die Gesetze" dargestellten Musterbildes einer creten-

ſiſch-lacedämoniſchen Verfaſſung; und dann in demjenigen Theile der Politik, wo er von jenen drei Hauptgattungen handelt.

Die von Plato aufgeſtellte, oben von uns angeführte Behauptung, daß die beſte Verfaſſung diejenige ſei, welche eine Miſchung aus abſoluter Monarchie und Demokratie enthalte, verwirft Ariſtoteles durchaus. Er bemerkt dagegen: ſo wenig als jede dieſer beiden Gattungen in ihrer abſoluten Einſeitigkeit zu billigen ſei, eben ſo wenig ſei es eine Verbindung der beiden mit einander. Der von Plato in dem genannten Werke aufgeſtellte Muſterſtaat enthalte auch eigentlich nicht einmal die Monarchie, ſondern ſei eher aus Oligarchie und Demokratie gemiſcht. Endlich zieht er daraus den Schluß: es ſei vielmehr die Anſicht derjenigen zu billigen (wobei er an den oben angeführten Archytas gedacht haben mag), welche für die beſte Verfaſſung diejenige halten, die aus den drei Hauptformen gemiſcht ſei, und welche eben aus dieſem Grunde die lacedämoniſche Verfaſſung, in welcher ſich dieſe Miſchung finde, allen übrigen vorziehen.[9])

Als Einleitung gleichſam zu der ariſtoteliſchen Lehre von den Vorzügen der gemiſchten Verfaſſung vor jeder ungemiſchten, unbedingten Staatsform kann die Erinnerung daran gelten, daß der Philoſoph alle ſittliche Tugend auffaßt als eine Mitte und Vermittlung zweier Extreme und ſomit gleichſam als eine richtige und vernünftige Miſchung verſchiedener und entgegen ſtreben-

der Kräfte und Elemente. Um so näher lag es ihm, auch auf dem politischen Gebiete den besten Zustand in einer gewissen Mischung und Vermittlung von Gegensätzen zu sehen und eine solche Mischung und Vermittlung im allgemeinen zu empfehlen.[10]) Aber er weist auch von jeder einzelnen der drei Hauptformen der Staatsverfassungen nach, daß sie für sich in ihrem absoluten Fürsichsein und in ganz ungemischter Reinheit ohne alle Beimischung der beiden andern Formen, weniger fest und dauerhaft sei. Er fängt diese Ausführung mit dem Königthum an und spricht sich dabei ohngefähr in folgender Weise aus. Es gibt im Ganzen und überhaupt genommen zwei Arten der Monarchie. Die eine Art der Monarchie ist im Besitz einer vollen, ganz willkührlichen und unbeschränkten Gewalt nach dem Vorbilde der Gewalt des Hausvaters, welcher Haus und Familie nicht nach äußern Gesetzen, sondern ganz nach seinem eignen Willen, nur durch das Gefühl und Bewußtsein seiner natürlichen Pflichten geleitet, regiert. Dieß ist die unbeschränkte Monarchie oder Pambasileia. Die zweite Art der Monarchie ist diejenige, bei welcher der Monarch mehr oder minder durch Gesetze, Einrichtungen und durch Theilnehmer an der Herrschaft eingeschränkt, nur eine in gewisse Grenzen eingeschlossene und daher beschränkte Gewalt hat. Es entsteht nun die Frage, welche von diesen zwei Arten der Monarchie den Vorzug verdiene. Diejenigen, welche der unbeschränkten Monarchie den Vorzug geben, begründen ihre Ansicht

vornehmlich dadurch, daß sie sagen: die Gesetze enthälten ihrer Natur nach nur allgemeine Vorschriften; in der Wirklichkeit des Lebens aber ist eine solche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in den Dingen und Personen, daß jene allgemeinen, abstract gehaltenen Vorschriften der Gesetze durchaus nicht ausreichen, ja in ihren starren und unbiegsamen Formen sogar einer guten Regierung und Verwaltung des Staates hindernd entgegen treten, indem sie die nothwendige Berücksichtigung der individuellen Verhältnisse erschweren und nur zu oft statt des materiellen das blos formelle Recht gewähren. Darum ist es viel sicherer, viel besser, die Sorge für die Wohlfahrt des Staates einem denkenden und fühlenden Wesen, einem wohlwollenden und selbst einsichtsvollen oder durch Anderer Einsicht berathenen Menschen, das ist einem Könige anzuvertrauen, als der leblosen, abstracten Vorschrift des Gesetzes und einer starren, dem individuellen Leben schroff entgegenstehenden Nothwendigkeit zu überlassen. Gegen solche Vertheidiger des unumschränkten Königthumes gibt nun Aristoteles folgende Widerlegung: jenem Mißstande, welcher aus der abstracten Allgemeinheit der Gesetze hervorgeht, begegnet schon hinreichend die Thätigkeit der Richter und Staatsbeamten, deren Aufgabe und Wirksamkeit gerade darin besteht, die allgemeinen Gesetze auf die individuellen Verhältnisse der Personen und Sachen anzuwenden und in der Art der Anwendung sie diesen individuellen Verhältnissen anzupassen.

Ferner ist es eine anerkannte Sache, daß den Anforderungen der Vernunft um so leichter Genüge geleistet wird, je mehr die Leidenschaft entfernt bleibt. Gerade diese Befreiung und Entfernung von aller Leidenschaft kommt aber dem unpersönlichen Gesetze zu; einem Menschen dagegen kommt sie nicht zu. Wer deßwegen dem Gesetze die Herrschaft überträgt, der überträgt sie gleichsam einem höhern, göttlichen Wesen, das von aller Leidenschaft frei ist. Wer die Herrschaft dagegen einem ganz willkührlich handelnden, keinem Gesetz unterworfenen Menschen allein überträgt, der läßt gerade dadurch gleichsam ein reißendes Thier an der Herrschaft Theil nehmen: denn die ungezügelten menschlichen Affecte und Leidenschaften, durch welche auch die Besten nicht selten von dem rechten Wege abgelenkt werden, kann man wohl mit reißenden Thieren vergleichen. Das Gesetz ist die reine, affect- und leidenschaftslose Vernunft. Endlich ist es auch etwas Widernatürliches, daß man einem einzigen Menschen allein ein solches Uebermaaß von Herrschaft über alle seine Mitbürger einräumen soll, unter denen doch gewiß viele an Naturanlage, Tugend und Verdienst dem einen Herrscher gleich kommen. Gleichwie ein gleiches Maaß von Nahrung und Kleidung den nach Alter und Beschaffenheit physisch ungleichen Personen nicht zukommt und nur bei vorhandener Gleichheit ein gleiches Maaß passend ist, ebenso gilt ganz dasselbe Verhältniß hinsichtlich der Austheilung von Ehre und Macht. Nur in dem einen

Falle läßt ſich die unbeſchränkte Monarchie rechtfertigen, dann nämlich, wenn Einer durch eine gleichſam heroiſche, das menſchliche Maaß übertreffende Tugend ſo ſehr hervorragt, daß alle Uebrigen weit unter ihm ſtehen. Mit dieſer letztern Aeußerung ſpielt Ariſtoteles vielleicht auf ſeinen Zögling Alexander an, welcher gerade durch ein ſolches Maaß heroiſchen Geiſtes und heroiſcher Tugend ſich über ſeine Macedonier und die von ihm beſiegten Barbaren erhob. [11]) An einer andern Stelle bemerkt Ariſtoteles: da alle Verfaſſungsformen überhaupt durch Beimiſchung eines entgegengeſetzten Elementes dauerhafter würden, ſo gelte derſelbe Grundſatz auch hinſichtlich der Monarchie, welche dadurch ſich als feſter und dauerhafter bewähre, daß die königliche Gewalt durch ein gewiſſes Maaß von Volksfreiheit gemäßigt werde. Dabei führt Ariſtoteles an, der König Theopompus von Lacedämon habe eben dieſen Weg eingeſchlagen. Als er nämlich durch die Einſetzung der Ephoren die königliche Macht beſchränkt hatte und von ſeiner Frau Vorwürfe darüber erhielt, daß er die von ſeinem Vater überkommene königliche Gewalt ſeinen Söhnen nicht in gleichem Umfang, ſondern geſchmälert hinterließe, ſo antwortete er darauf: „ich hinterlaſſe ſie keineswegs geſchmälert; denn ich übergebe ſie meinen Söhnen dauerhafter als ſie vorher war.“ [12])

Ebenſo ſucht Ariſtoteles auch von den beiden andern Hauptgattungen, der Ariſtokratie und der guten

Demokratie (Politie, Timokratie) zu beweisen, daß bei ihnen, wenn sie gut und dauerhaft gegründet werden sollen, sich gleichfalls eine gewisse Mischung mit den Elementen der andern Gattungen und eine dadurch herbeigeführte Mäßigung und Beschränkung finde. Das Princip der Aristokratie, sagt er dabei, ist die Tugend; das Princip der Oligarchie das Vermögen; das der Demokratie die Freiheit. Wenn diese drei Elemente, Tugend, Vermögen, Freiheit, passend mit einander verbunden werden, so daß einem jeden derselben der gebührende Antheil zukommt, erst dann kommt die Verfassungsform der wahren Aristokratie zu Stande, welche gerade in nichts Anderm als in der richtigen Mischung dieser drei Elemente besteht. [13])

Wenn dagegen nur zwei dieser Elemente, nämlich Vermögen und Freiheit, auf eine passende Weise mit einander verbunden werden, so entsteht dann die dritte Hauptgattung der guten Verfassungsreformen, welche Aristoteles mit dem Namen der Politie oder Timokratie bezeichnet. Von dieser Verfassungsreform und der ihr zu Grunde liegenden Mischung verschiedener Elemente handelt Aristoteles mit besonderer Ausführlichkeit und Genauigkeit, wobei die leitenden Hauptgedanken ohngefähr folgende sind.

Es gibt eine dreifache Art, die Oligarchie und die Demokratie, das ist den Vermögenscensus und die Freiheit mit einander zu verbinden, um dadurch die Politie zu Stande zu bringen. Die erste Art besteht

darin, daß man von einer zuſammengeſetzten politiſchen Einrichtung über einen und denſelben Gegenſtand in beiden Verfaſſungsformen (Oligarchie und Demokratie) nur je einen Theil nimmt und dieſe entſprechenden Theile mit einander verbindet, den andern Theil aber von einer ſolchen zuſammengeſetzten Einrichtung bei Seite läßt. Als Beiſpiel kann folgender Fall dienen: in den Oligarchien hat man Strafen für die reichern Bürger, welche ſich bei Schwurgerichten der Funktion eines Geſchwornen entziehen; dem armen Bürger wird dabei für die Uebernahme dieſer Funktion kein beſonderer Lohn verabreicht. In den Demokratien dagegen wird für dieſelbe Funktion den ärmern Bürgern eine Gebühr gegeben und die reichern Bürger werden nicht durch eine Strafe dazu gezwungen. Die Vermittlung und die rechte Miſchung der beiderlei Elemente beſteht nun in dieſem Falle des Gerichtsweſens für die Politie (Timokratie) darin, daß man aus den genannten oligarchiſchen und demokratiſchen Einrichtungen nur je den einen Theil nimmt und dieſe Theile dann mit einander verbindet, nämlich aus der oligarchiſchen Einrichtung der Gerichte die Strafe für die reichern Geſchwornen, welche ſich dieſem Geſchäfte entziehen, und aus der demokratiſchen Einrichtung die Belohnung für die fungirenden ärmern Geſchwornen, damit ſie ſich dieſem Geſchäfte um ſo fleißiger unterziehen. Eine zweite Art, oligarchiſche und demokratiſche Inſtitutionen mit einander zu verbinden und zu

miſchen beſteht darin, daß man die beiderlei Inſtitutionen zu einer dritten zwiſchen beiden die Mitte haltenden Inſtitution vereinigt, wie z. B. in folgendem Falle. In der Demokratie wird durchaus kein Cenſus erfordert, um an der Volksverſammlung Antheil zu nehmen; in der Oligarchie ein ſehr hoher Cenſus; in der Politie daher weder kein Cenſus noch ein ſehr hoher Cenſus, ſondern ein mäßiger. Die dritte Art endlich von Miſchung beſteht darin, daß man nicht verſchiedene Theile einer und derſelben Inſtitution aus beiden Verfaſſungsformen, der Oligarchie und Demokratie, auswählt und mit einander zu einer neuen Inſtitution verbindet, wie oben in dem erſten Falle angenommen worden iſt, ſondern daß man ganze Inſtitutionen in beiden Verfaſſungen, und zwar ſolche Inſtitutionen, welche nach entgegengeſetzten Principien eingerichtet ſind, herausgreift und ſie mit einander verbindet. Eine demokratiſche Inſtitution iſt es z. B., die Obrigkeiten nicht zu wählen, ſondern durch das Loos zu beſtimmen und außerdem keinen Cenſus als Bedingung zu verlangen; dagegen iſt es eine oligarchiſche Inſtitution, die obrigkeitlichen Aemter durch Wahl und nicht durch Loos zu beſetzen und dabei zugleich einen Cenſus zu verlangen. Für die Politie oder gute Demokratie wird es nun angemeſſen ſein, aus jeder jener beiden Verfaſſungen nur die eine Inſtitution auszuwählen und dieſe dann mit einander zu verbinden, nämlich aus der Oligarchie die Wahl und aus der Demokratie die

Beſeitigung des Cenſus. In allen Fällen aber wird ein Beweis dafür, daß die Miſchung und Vermittlung der Oligarchie und Demokratie zum Zwecke der Politie gelungen iſt, darin liegen, wenn eine ſolche gemiſchte Verfaſſung der Politie von den Einen Oligarchie und von den Andern Demokratie genannt wird: denn daraus geht deutlich hervor, daß in dieſem Falle jene zwei Verfaſſungen der Oligarchie und der ſchlechten Demokratie wirklich zum Hervorbringen der Politie oder guten Demokratie vereinigt und gemiſcht worden ſind. Von der Art war die Lacedämoniſche Verfaſſung, welche darum bald Oligarchie, bald Demokratie genannt wird. Ein anderer Beweis dafür, daß in einer Politie die rechte Miſchung und das rechte Maaß getroffen iſt, liegt darin, wenn eine ſolche Verfaſſung durch ihre eigene Kraft und durch die allgemeine Zufriedenheit der Bürger ſich erhält und andauert, ohne Hülfe von auswärts zu ihrem Beſtand zu bedürfen.[14])

Das richtig getroffene Maaß und Miſchungsverhältniß in der Politie zeigt ſich ferner auch in folgender Eigenſchaft. In einem jeden Staate nämlich ſind unter den Staatsangehörigen Unterſchiede nach Qualität und Quantität. Zu den Unterſchieden der Qualität gehören z. B. Freiheit, Vermögen, Bildungsgrad, Herkunft; die Unterſchiede der Quantität liegen in dem verſchiedenen numeriſchen Verhältniſſe der Bürger, welchen einer der genannten qualitativen Unterſchiede zukommt oder nicht zukommt. Zur Erreichung eines

feſten und dauerhaften Zuſtandes der Politie iſt nun vor Allem darauf zu ſehen, daß dieſe quantitativen und qualitativen Unterſchiede in richtigem Verhältniſſe durch die Verfaſſung mit einander ausgeglichen werden. Wenn nämlich ohne Rückſicht auf Vermögens- und Bildungs-Unterſchiede ein Jeder gerade ebenſo viel wie der Andere in der Verfaſſung und Verwaltung des Staates gilt, und wenn die Herrſchaft bei der größern Kopfzahl und bei der unwiſſenden Maſſe iſt, dann iſt die ungemiſchte Demokratie eine ganz verkehrte und ungerechte Verfaſſung, die Ausartung der Politie. Wenn aber anderer Seits nur einige wenige durch Vermögen, Herkunft und Bildung ausgezeichnete Bürger ganz allein herrſchen und regieren, die ganze übrige Maſſe der Bürger aber von aller Theilnahme an der Herrſchaft und Regierung ausgeſchloſſen iſt, dann entſteht die Oligarchie, eine nicht weniger ſchlechte und unſichere Verfaſſung als die Demokratie, da eine ſo große Anzahl ſich auf die Länge nicht von einigen Wenigen beherrſchen und unterdrücken läßt. Im Gegenſatz gegen dieſe beiden Ausartungen und von beiden Extremen entfernt iſt die Politie. In dieſer Verfaſſung wird einer Seits die große Mehrzahl der Bürger nicht von aller Theilnahme an den Angelegenheiten des Staates ausgeſchloſſen, und anderer Seits hält die kleinere Zahl durch innere und äußere Vorzüge ausgezeichneter Bürger gegen die große Maſſe und Mehrzahl dennoch durch eine paſſende Abwägung der Kräfte und des

Einfluſſes das Gleichgewicht. Dabei muß die Hauptſtärke des Regimentes und der größte Theil des Einfluſſes auf die öffentlichen Angelegenheiten bei der Mittelclaſſe ſein, das iſt bei denjenigen Bürgern, welche zwiſchen den Reichſten und Aermſten in der Mitte ſtehen. Ohne dieſes Uebergewicht der Mittelclaſſe werden entweder die Reichen von den Armen überwältigt und unterdrückt werden, oder umgekehrt die Armen von den Reichen.[15]) Je beſſer dieſe Miſchung der verſchiedenen Elemente gelingt, je mehr das richtige Verhältniß getroffen iſt, deſto feſter und dauerhafter wird der Beſtand eines ſolchen Staates ſein.

Von den Anhängern der Ariſtokratie wird nicht ſelten dadurch gefehlt, daß ſie nicht blos den Vornehmen mehr Rechte und Einfluß einräumen als ihnen gebührt, ſondern daß ſie auch noch überdieß das Volk beleidigen. Um beides zu vermeiden, hat man in einer wohl eingerichteten Politie hinſichtlich des Volkes auf folgende fünf Punkte zu achten, als: Theilnahme an den Volksverſammlungen; Wahl der Magiſtrate; Einrichtung der Gerichte; Organiſation der bewaffneten Macht; Art der öffentlichen Erziehung. An den Volksverſammlungen Theil zu nehmen, muß allen Bürgern geſtattet ſein; nur für die Reichen iſt eine Strafe feſtzuſetzen, wenn ſie dabei nicht erſcheinen. Obrigkeitliche Aemter und Ehrenſtellen abzulehnen darf denjenigen Bürgern, welche ein hinreichendes Vermögen haben, nicht geſtattet werden; den ärmern Bürgern dagegen

muß es frei stehen. Dasselbe soll gelten in Beziehung auf die Schwurgerichte. Zu dem Waffendienst und zu den Gymnasien hat der Zugang allen Bürgern in einer Politie offen zu stehen, aber unter der Bedingung, daß die Aermern sowohl von dem Waffendienst als von den Gymnasien entfernt bleiben können, ohne einer Strafe zu unterliegen; den Reichern dagegen darf dieses nicht freigestellt werden. In der Demokratie gibt man den ärmern Bürgern für ihre Theilnahme an den Volksversammlungen und Volksgerichten eine besondere Belohnung; den Reichern aber, wenn sie dabei fehlen, legt man keine Strafe auf. In einer wohlgemischten und gefügten Politie dagegen muß man Beides mit einander verbinden: man muß den Aermern für jene genannte Theilnahme eine Belohnung geben, zugleich aber auch den Reichen, wenn sie dabei fehlen, eine Strafe auferlegen. Dadurch wird erreicht werden, daß alle Bürger oder doch die meisten an den Volksversammlungen und Schwurgerichten Antheil nehmen; sonst ist zu befürchten, daß dieses nur von einem dieser beiden Theile geschieht, entweder nur von den Reichen, wie in den Oligarchien, oder nur von der großen Masse der ärmern Bürger, wie in der Demokratie. Antheil an der Bewaffnung und an dem Waffendienst darf nicht allen Einwohnern im Staate ohne Unterschied zugestanden werden, sondern nur den wirklichen Vollbürgern, welche jedenfalls irgend einen Antheil an der Führung der öffentlichen Angelegenheiten haben. Zu

dieſer Befähigung muß ein Cenſus feſtgeſetzt ſein, jedoch darf nur ein mäßiges Vermögen verlangt werden, damit die Zahl derjenigen Bürger, welche an dem Waffendienſt und an den politiſchen Verrichtungen Theil nehmen, immer größer iſt als die Zahl derjenigen, welche von dieſen beiderlei Befugniſſen ausgeſchloſſen ſind.[16]) Die Quelle der Uebel, welche den Untergang der Politie oder Ariſtokratie herbeiführen, liegt gewöhnlich darin, daß man bei der Politie das oligarchiſche und demokratiſche Element nicht in dem richtigen Verhältniſſe und in der gehörigen Weiſe mit einander miſcht; bei der Ariſtokratie außer dieſem Fehler überdieß noch darin, daß daſſelbe auch noch geſchieht in Beziehung auf die Tugend als das dritte zur Ariſtokratie gehörende Element. Je nachdem in einer Politie bei der mißlungenen Miſchung des oligarchiſchen und demokratiſchen Elementes das eine oder andre Element vorwiegt, geht die Politie durch Ausartung in Oligarchie oder Demokratie über.[17])

Wir verlaſſen nun den gefeierten Gründer der peripatetiſchen Schule und wenden uns zu Polybius; denn zwiſchen dieſen beiden Schriftſtellern wiſſen wir unter den noch übrigen keinen zu nennen, welcher dieſe Frage von den gemiſchten Verfaſſungen behandelt.[18]) Wenn ſchon Ariſtoteles an mehreren Stellen von der gemiſchten Verfaſſung ſpricht und manche intereſſante, eindringende Bemerkungen darüber macht, ſo gibt er doch im Ganzen mehr nur Andeutungen als vollſtändige

Ausführungen über dieſe Frage. Polybius dagegen gründet ſeine ganze politiſche Anſchauung, ſein ganzes politiſches Syſtem auf dieſe Theorie von der gemiſchten Staatsverfaſſung. [19])

Polybius nimmt gleichfalls wie Ariſtoteles ſechs Verfaſſungsformen an, drei gute und echte Gattungen und drei Ausartungen derſelben; aber in den Benennungen weicht er etwas ab von Ariſtoteles. Die drei guten Verfaſſungsformen ſind bei Polybius: das Königthum, die Ariſtokratie und die Demokratie, welche letztere Bezeichnung er in dem Sinne gebraucht, wie wir ſie jetzt zu gebrauchen pflegen, wofür aber Ariſtoteles, wie wir oben geſehen haben, die Benennungen Politie und Timokratie gebraucht. Die drei Abarten oder Ausartungen der genannten drei Verfaſſungsformen ſind bei ihm: die Monarchie (denn ſo gebraucht Polybius dieſe Benennung ſtatt der Benennung Tyrannis, welche Ariſtoteles und Andre dafür gebrauchen); die Oligarchie, als Ausartung der Ariſtokratie und die Ochlokratie, als Ausartung der Demokratie, welche letztere Bezeichnung Ariſtoteles, wie wir oben geſehen haben, für Ochlokratie gebraucht. Nachdem Polybius dieſe ſechs Verfaſſungsformen aufgezählt hat, ſo ſtellt er den oberſten Grundſatz auf: für die beſte Staatsverfaſſung ſei diejenige zu halten, welche aus den drei guten Verfaſſungsformen gemiſcht ſei.

Zu dem Beweis dieſes Satzes gelangt er auf einem doppelten Wege. Zuerſt nämlich weiſt er darauf hin,

wie unbeständig und wenig dauerhaft eine jede der drei Verfassungsformen für sich allein ist. So geht die reine, absolute Monarchie nach dem natürlichen und fast unvermeidlichen Gang der Dinge in die Tyrannis über; diese dann in Aristokratie, welche ihrer Seits wieder in Oligarchie ausartet. Aus der Oligarchie, welche sich das Volk auf die Länge nicht gefallen läßt, entsteht dann die Demokratie; und diese artet wieder aus in Ochlokratie. Wenn ein kräftiger, überlegener Mann das Volk von der Ochlokratie befreit, so wird er König oder Tyrann: und so beginnt dann der Kreislauf jener Veränderungen wieder von Neuem. Der Unbeständigkeit und den Gefahren dieses Wechsels wird nach der Ansicht des Polybius am sichersten entgegengetreten, wenn gleich bei der Gründung einer Verfassung die Elemente und Hauptbestandtheile aller der drei guten Verfassungsformen mit einander vereinigt und gemischt werden und wenn man so gleich Anfangs auf alle die verschiedenen Hauptrichtungen und Hauptseiten des Lebens, welche in den verschiedenen Verfassungsformen gleichsam ihren Ausdruck finden, die gebührende Rücksicht nimmt.

Der andre Weg, welchen Polybius einschlägt, um den Vorzug der gemischten Verfassung zu beweisen, geht von dem Gebiete der Geschichte aus. Er führt nämlich dafür an das Beispiel der zwei berühmtesten Völker, der Lacedämonier und der Römer. Er führt den Satz aus, daß die Staatsverfassungen beider Völker nur dadurch sich als so fest und dauerhaft

bewährt hätten, weil jede derſelben aus Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie auf eine verſtändige und glückliche Weiſe zuſammengeſetzt und gemiſcht ſei. Zu dieſem Reſultate kamen aber, nach Polybius, die beiden Völker nicht auf demſelben Wege. Die Lacedämonier verdanken nämlich dieſen Vorzug ihrer Staatsverfaſſung dem Geiſte und der Weisheit *eines* Mannes, des Lycurgus, welcher die Nothwendigkeit und die Nützlichkeit einer ſolchen Miſchung aus den drei Verfaſſungsformen erkannte und ſogleich bei der Gründung der lacedämoniſchen Staatsverfaſſung dieſes Princip zu Grund legte und in Anwendung brachte. Die Römer dagegen gelangten zu dieſem Gute nicht durch die Bemühung eines Einzelnen, noch auf dem Wege politiſcher Reflexion; ſondern auf praktiſchem Wege und durch die Erfahrung belehrt, kamen ſie, indem ſie in jedem einzelnen vorkommenden Falle die auftauchenden Uebel durch die paſſendſten Mittel zu heilen ſuchten, gleichſam von ſelbſt und durch den natürlichen Gang der Dinge geleitet zu dem Ziele und in den Beſitz der gemiſchten Verfaſſung. [20])

Was Polybius über den gemiſchten Charakter der lacedämoniſchen Verfaſſung ſagt, wollen wir hier nicht Alles wiederholen. Nur ſo viel ſei darüber bemerkt: Polybius läßt die lacedämoniſche Verfaſſung nicht aus zwei Verfaſſungsformen gemiſcht ſein, wie Plato und Ariſtoteles annahmen, ſondern nach dem Vorgange des Archytas aus allen drei Hauptformen der politiſchen

Verfassung.[21]) Die treffliche und interessante Darstellung, welche Polybius über die Mischung der drei Hauptformeen der Verfassungen in der römischen Staatsverfassung gibt, verdient von Jedem, welcher die Ursachen und Gründe der römischen Weltmacht erforschen will, bei dem Schriftsteller selbst nachgelesen und studirt zu werden.[22]) Diese drei Hauptformen sind aber, nach Polybius, in der römischen Staatsverfassung so zusammengewachsen, in so richtigem Gleichgewichte mit einander vereinigt, daß es schwer zu entscheiden ist, ob die Staatsgewalt eine monarchische, aristokratische oder demokratische zu nennen sei. Wenn man auf die den Consuln übertragene Gewalt sieht, so kann sie monarchischer Natur zu sein scheinen; sieht man vorzugsweise auf das dem Senat gegebene Gewicht, so scheint die Staatsgewalt aristokratisch; sieht man auf die Macht des Volkes, so scheint sie demokratisch zu sein. Um dieses klar zu machen und zu beweisen, stellt dann Polybius die Wirkungssphäre und den Einfluß der Consuln, des Senates und der Volksversammlung ausführlich dar. Diese drei Kräfte und Theile der römischen Verfassung, Consulat, Senat und Volksversammlung, sind aber in der römischen Verfassung so innig mit einander verbunden und in einem solchen Verhältniß zu einander, daß kein Theil die Mitwirkung der andern Theile entbehren kann. Zugleich werden sie aber auch so aufmerksam gegenseitig von einander bewacht und so scharf controlirt, daß

wenn irgend ein Theil eine allzu große, über die gesetzlichen Schranken hinausgehende Gewalt sich anmaßt, er sogleich von den übrigen zwei Theilen in die Schranken zurückgewiesen, und daß so das Gleichgewicht sofort wieder hergestellt wird.[23])

Aus der Quelle des Polybius hat Cicero geschöpft; jedenfalls stimmt er in Demjenigen, was er über die gemischte Verfassung und über die römische Verfassung in seinem Werke „Ueber den Staat" sagt, ganz mit dem, was wir bei Polybius finden, überein. Was Cicero dort nach der dialogischen Form des Werkes der Hauptperson, dem Scipio Africanus, in den Mund legt, ist nichts anders als die Ansicht und Lehre des Polybius. Um diese Uebereinstimmung zu motiviren, läßt Cicero eine andere Person des Dialoges, Cälius, sagen: sein Freund Scipio habe sich über diesen Gegenstand mit Panätius nnd Polybius unterhalten und daher Vieles entnommen zur Begründung der Ansicht, daß die römische Verfassung die beste sei.[24]) Um diese Uebereinstimmung Cicero's mit Polybius darzulegen, wollen wir die in verschiedenen Theilen seines Werkes zerstreuten Stellen über den Vorzug der gemischten Staatsverfassung und über die gerade auf dieser Eigenschaft beruhende Güte der römischen Verfassung hier zu einem Ganzen vereinigen.

Nachdem Scipio gezeigt hat, wie wenig dauerhaft eine jede der drei Hauptformen der Staatsverfassungen für sich allein und in ihrer absoluten Unvermischt-

heit sei und wie leicht eine in die andere übergehe, sagt er: „mir scheint daher eine vierte Gattung von Staatsverfassungen den Vorzug zu verdienen, und zwar eine solche, welche aus jenen drei andern im rechten Maaße gemischt ist.“ [25]) Kurz darauf führt er denselben Gedanken noch etwas weiter aus in folgender Weise: [26]) „Nach allem diesen scheint mir unter den drei Hauptgattungen der Staatsverfassungen die Monarchie bei weitem den Vorzug zu verdienen; vor der Monarchie selbst aber jene vierte Gattung, welche aus jenen drei guten und zulässigen Verfassungsformen in dem richtigen, ausgleichenden Verhältnisse gemischt ist. Denn es ist passend, daß in dem Staate Etwas über alles Andere hervorragendes, ein königliches Element sei; dann ein anderes, welches auf dem Ansehen und dem Einflusse der Vornehmen beruht; ein Theil der Gewalt endlich muß dem Urtheile und dem Willen der großen Masse des Volkes vorbehalten bleiben. Eine solche gemischte Verfassung hat für sich einmal das Princip der verhältnißmäßigen Gleichheit, welches sie in sich begreift und worauf freie Männer in ihrem Staate nicht auf die Länge verzichten; dann hat diese Verfassung eben dadurch die Bürgschaft einer längern Dauer.“

Die vollständige Beweisführung des Satzes, daß die römische Staatsverfassung aus den drei Hauptformen gemischt sei, in der Ausführlichkeit, wie wir sie bei Polybius finden, vermissen wir zwar bei Cicero:

da wir sein Werk nur lückenhaft und verstümmelt übrig haben. Aber aus den noch übrigen Bruchstücken desselben geht unzweifelhaft hervor, daß Cicero die Vortrefflichkeit der römischen Verfassung aus denselben Gründen wie Polybius herleitete. Es folgt dieses schon daraus, daß er eine gemischte Verfassung überhaupt für die beste erklärt, und daß er dasselbe Lob der besten Verfassung, der römischen, beilegt. Dazu kommt, daß er die römische Verfassung mit der von Lycurgus den Lacedämoniern gegebenen vergleicht und dabei die Ansicht ausspricht, beide Verfassungen beruhten auf der Mischung der drei Verfassungsformen; beide hätten durch diese Eigenschaft den Vorzug ihrer festen Dauer erlangt; dabei sei aber die Institution des römischen Consulates dem lacedämonischen Königthum weit vorzuziehen.[27]) Den Königen bei den Lacedämoniern sei eine zu große Gewalt eingeräumt worden schon durch den königlichen Namen und durch die Erblichkeit der Würde; außerdem sei aber auch der oberste Rath der Gerusie, der Senat, der Zahl der Mitglieder nach zu beschränkt. Bei den Römern dagegen sei das Verhältniß des monarchischen und des aristokratischen Elementes viel zweckmäßiger abgewogen und bemessen dadurch, daß die consularische Gewalt für den Träger derselben nur auf ein Jahr beschränkt werde, der Senat dagegen weit zahlreicher als bei den Lacedämoniern sei.

In dem folgenden Zeitabschnitt nach Cicero finde ich keinen alten Schriftsteller, welcher diese Lehre von

dem Vorzuge der gemiſchten Verfaſſung mit neuen Gründen unterſtützt oder überhaupt mit einiger Ausführlichkeit oder in ſonſt bemerkenswerther Weiſe ſich für ſie erklärt hätte. Erſt in dem ſechsten Jahrhunderte nach Chriſtus begegnen wir wieder zwei griechiſchen Schriftſtellern, welche in dieſer Beziehung zu nennen ſind: nämlich dem Rhetor Ariſtides und Petrus, der das Amt eines Magister Officiorum bekleidete. Letzterer nämlich, welcher zur Zeit des Kaiſer Juſtinianus lebte, iſt Verfaſſer eines Werkes Ueber Politik in ſechs Büchern, nach dem Vorbilde Cicero's gleichfalls in dialogiſcher Form. Der Cardinal Angelo Mai, welcher, unterſtützt durch Glück, Fleiß und Gelehrſamkeit, ſo manche Trümmer aus dem Schiffbruche der alten Literatur rettete, hat auch Bruchſtücke dieſes genannten Werkes aufgefunden und bekannt gemacht.[28]) Hier in dieſem Dialoge des Petrus ſtimmen die ſprechenden Perſonen gleichfalls darin überein, daß die beſte politiſche Verfaſſung aus den drei Hauptformen der Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie gemiſcht ſein müſſe.

Der andere der beiden Schriftſteller, der Rhetor Ariſtides, zählt ſogar noch die Verfaſſung des oſtrömiſchen Kaiſerreiches zu den gemiſchten Verfaſſungen.[29])

Alle die bisher aufgeführten Schriftſteller des Alterthums billigen dieſe aus den drei Gattungen gemiſchte Gattung und geben ihr den entſchiedenen Vorzug vor jeder der drei Hauptformen der Staatsformen für ſich allein. Doch fehlt es auch nicht im Alter-

thum an einer sehr gewichtigen Autorität der entgegen gesetzten Ansicht. Es ist dies kein geringerer Schriftsteller als der größte römische Geschichtschreiber, welchen wir auf dieser entgegengesetzten Seite sehen. Denn so lautet das kurze aber inhaltschwere Urtheil, welches Tacitus über die gemischten Staatsverfassungen fällt:[30]) „Nationen und einzelne Städte werden regiert entweder von dem Volke, oder von mehreren Vornehmen, oder von einer Person: eine aus diesen drei Formen gemischte Staatsform läßt sich leichter loben als wirklich zu Stande bringen, und wenn sie auch zu Stande gebracht wird, so kann sie nicht lange dauern." Dieses Urtheil muß aus einem doppelten Grunde unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen: einmal wegen des großen Ansehens und der tiefen politischen Einsicht Dessen, der dieses Urtheil ausspricht, und dann wegen des Widerspruches, in welchem es gegen so viele und gleichfalls bedeutende Stimmen des Alterthums steht. Hätte es Tacitus nur beliebt, die Gründe dieser seiner entgegenstehenden Ansicht anzugeben. Ohne die Anmaßung zu haben, als sein Stellvertreter auftreten zu wollen, dürfen wir es doch versuchen, uns die Gründe zu vergegenwärtigen, welche ihn bei diesem Urtheil geleitet haben können. Was nun zuerst die Verfassung der römischen Republik und den ihr zugeschriebenen Charakter der Mischung betrifft, so muß Tacitus, indem er die längere Dauer einer gemischten Verfassung so bestimmt in Abrede stellt, entweder die römische

Verfaſſung nicht für eine gemiſchte Verfaſſung oder die Zeit ihrer Dauer nicht für eine verhältnißmäßig lange Zeit gehalten haben. Vielleicht hielt Tacitus die altrömiſche Verfaſſung mehr für eine Ariſtokratie als für eine aus den drei Hauptformen gleichmäßig gemiſchte; vielleicht auch, wenn er ihre gemiſchte Natur anerkannte, hielt er ſie nicht für dauerhaft wegen der vielen Kämpfe zwiſchen den Patriciern und Plebejern, wegen der vielfachen Veränderungen, die ſie erlitt, endlich auch deßwegen, weil er eine Zeit von fünfhundert Jahren (ſo lange ohngefähr dauerte die römiſche Republik) im Geſammtleben eines Volkes nicht für eine lange Dauer hielt. Wie Tacitus aber auch die Verfaſſung der römiſchen Republik beurtheilt haben mag, der Satz bleibt feſt, daß er die von Polybius und Cicero ſo hoch geprießene gemiſchte Gattung von Staatsverfaſſungen gering ſchätzt und verwirft. Die von ihm verſchwiegenen Gründe, welche dieſem Urtheil zu Grunde lagen, können verſchiedener Art ſein. Vielleicht hielt er dafür, daß ſo ungleichartige Verfaſſungsformen, wie Monarchie, Ariſtokrate und Demokratie, nur unter der Bedingung einer großen Mäßigung und bei einer großen Gerechtigkeitsliebe von Seiten aller Bürger ſich mit einander in Verbindung bringen und mit einander miſchen ließen. Da nun aber dieſe Eigenſchaften der Mäßigung und Gerechtigkeit nicht der größern Zahl der Bürger eines Staates inne zu wohnen pflegen und überhaupt nach der Schwäche der menſchlichen

Natur nicht so allgemein sind; und da auf diese Weise die erste Bedingung des Gelingens in den meisten Fällen fehlt: so war Tacitus wahrscheinlich der Ansicht, daß die verschiedenen Verfassungsformen sich überhaupt nicht zu einer organischen Einheit vereinigen ließen, sondern daß sie immer, wenn auch nicht in einem offenen, so doch in einem verborgenen Kampf stünden, wodurch die Regierungsgewalt getheilt und geschwächt und der Staat seinem Untergange zugeführt würde. Ohne auf eine nähere Auseinandersetzung dieser hier angedeuteten Gründe einzugehen, wollen wir noch einen andern Grund hervorheben, welcher von Tacitus selbst unzweifelhaft angedeutet wird. Kurz nach der oben angeführten Stelle, an welcher er die gemischten Verfassungen verwirft, spricht er über den politischen Zustand des römischen Reiches zu seiner Zeit den Gedanken aus: jetzt seien die öffentlichen Zustände und die politischen Verhältnisse von der Art, daß der römische Staat nur unter monarchischer Regierung bestehen könne. Nach dieser Ueberzeugung konnte Tacitus nicht wollen, daß die Kraft des römischen Principates, das ist der Monarchie, durch Beimischung ungleichartiger und widerstrebender Elemente getheilt und geschwächt werde. So kam es, daß er die Vermischung verschiedener Verfassungselemente und Verfassungsformen, welche er für die damaligen Verhältnisse als ungeeignet fand, im Allgemeinen verwarf. Jene Ueberzeugung von dem Vorzug, ja von der Noth-

wendigkeit des monarchiſchen Principates für den römiſchen Staat hatte aber Tacitus durchaus. Wenn er auch die Größe und die Tugend der alten republikaniſchen Zeit noch ſo ſehr bewundert; und wenn er dabei auch anderer Seits den Despotismus und die Laſter der tyranniſchen Kaiſer mit aller Wahrheit und Strenge des ſittlichen Ernſtes ſtraft und ſie mit ewig dauernden Brandmalen zeichnet: ſo nimmt er dennoch ſtets die Inſtitution des Principates, die Monarchie, in Schutz. Er empfiehlt Gehorſam gegen die geſetzliche monarchiſche Autorität des Principats und wiederräth einen unfruchtbaren, mit der Monarchie nicht zu vereinigenden Liberalismus und Demokratismus. Dieſe ſeine politiſche Anſchauungsweiſe und Ueberzeugung ſpricht er in ſeinen Schriften aus und, was nicht immer beachtet worden iſt, befolgte ſie auch in dem praktiſchen Leben als Staatsbeamter und politiſcher Charakter, wie ich an einem andern Orte in dieſen Ferienſchriften darzuſtellen verſucht habe. [31])

Anmerkungen.

1) Eine intereſſante Ausführung des Gedankens, daß alle größern ausgebildeten Staatsverfaſſungen gemiſcht ſind aus einem monarchiſchen, ariſtokratiſchen und demokratiſchen Beſtandtheil, gibt Laſſaulx Studien S. 63 ff.

2) Plutarch. Conviv. septem sap. cap. VII.

3) Auch durch die Abhandlung von Karl Fried. Hermann (Disputatio De Hippodamo Milesio. Marburgi 1841.) ſcheint mir dieſe Frage nicht endgiltig entſchieden. Es iſt hier der Ort nicht, näher in die Streitfrage einzugehen. Nur über einen Hauptpunkt dabei, nämlich über den Mangel an Uebereinſtimmung zwiſchen demjenigen, was Ariſtoteles in der Politik (II, 5.) über Hippodamus ſagt mit dieſen Fragmenten bei Stobäus, mag hier folgende andeutende Bemerkung Platz finden. Ariſtoteles wollte nicht eine vollſtändige Darſtellung der Lehre des Hippodamus vom Staate geben, ſondern vorzugsweiſe nur einen Auszug deſſen, was ihm das Wichtigſte ſchien (*τὰ μὲν πλεῖστα, καὶ τὰ μάλιστα ἀξιόλογα ταῦτ' ἐστίν.* p. 49. Ed. Göttling); ferner iſt die dreitheilige Eintheilung der Bürger, welche Ariſtoteles nach Hippodamus gibt, dem Weſen nach nicht ſo ſehr verſchieden als es bei dem erſten Anblicke ſcheint von der in den Fragmenten gegebenen Eintheilung. Denn die drei Klaſſen der Bürger bei Ariſtoteles (*τεχνῖται, γεωργοί, τὸ προπολεμοῦν*), welchen nur zwei Klaſſen in den Fragmenten entſprechen (*τὸ βάναυσον* und *τὸ ἐπίκουρον*), bilden nach dem Sinne der Stelle des Ariſtoteles nur den Demos (*πλῆθος, δῆμος*), ohne die Optimaten, aus welchen von dem Volke die Magiſtrate gewählt werden und welche der dritten Klaſſe nach der Eintheilung in den Fragmenten des Hippodamus, dem *βουλευτικὸν*, ent-

sprechen. Es bleibt allerdings immerhin noch eine Verschiedenheit zwischen der Darstellung bei Aristoteles und den dem Hippodamus zugeschriebenen Fragmenten; aber diese Verschiedenheit ist nicht so groß, daß sie sich nicht durch das Streben des Aristoteles nach Kürze oder auch durch unabsichtlichen Mangel an Genauigkeit erklären ließe.

4) Hippodamus bei Stobaeus, Sermon. XLI. Tom. II. p. 112. Ed. Gaisford. Lips.

5) Archyt. fragm. bei Stobae. Sermon. Tit. XLII. 132. Tom. II. p. 146. 147. Hartenstein in seiner Abhandlung De Archyta p. 64. hält diese Fragmente, welche sich auf Politik beziehen, für echt.

6) Plat. De legg. III, 11, p. 110. Ed. Ast.

7) Plato De legib. III, 12. p. 112.

8) Ueber die hier angeführte Eintheilung der Staatsverfassungen nach Aristoteles vergl. Ethic. Nicom. VIII, 10. Eudem. VII, 9. Polit. III, 6.

9) Aristot. Polit. II, 3.

10) Aristot. Polit. IV, 9.

11) Aristot. Polit. III, 10 und 11.

12) Aristot. Polit. V, 9. im Anfange.

13) Aristot. Polit. IV, 6.

14) Aristot. Polit. IV, 7.

15) Aristot. Polit. IV, 10.

16) Aristot. Polit. IV, 10.

17) Aristot. Polit. V, 6.

18) Nach einer Vermuthung von Fried. Osann in dessen „Beiträgen zur griechischen und römischen Literaturgeschichte" Bd. II, S. 8 ff., wofür der gelehrte Verfasser Gründe anführt, hatte Dicäarchus, Schüler des Aristoteles, in einer verloren gegangenen Schrift mit dem Titel *Τριπολιτικος*, von der aus den drei Hauptgattungen gemischten Verfassung gehandelt, und diese letztere Verfassung habe man sich daher zu denken unter der „Dicäarchischen Staatsverfassung" (*εἶδος πολιτείας δικαιαρχικόν*), welche bei Photius Cod. 37 erwähnt wird. Alles dieses ist aber wegen der mangelhaften Nachrichten, welche wir darüber haben, ganz ungewiß.

19) Polyb. VI, 3 ff.

20) Polyb. VI, 11.

21) Polyb. VI, 10.

22) Polyb. VI, 11—18.

23) Polyb. VI, 15.

24) Cic. De re publ. I, 21.

25) Cic. De re publ. I, 29.

26) Cic. De re publ. I, 35 und 45.

27) Cic. De re publ. II, 23. vergl. 28.
28) Mai Veterum Scriptor. nova collectio. T. II. p. 571.
29) Aristid. XIV. Romae Encomium p. 360. Ed. Dindorf.
30) Tacit. Annal. IV, 33. Dieſes Urtheil des Tacitus beleuchtet mit ausführlicher Erklärung und billigt Bodin. De re publ. Lib. II, 1. p. 287 seqq. Ed. Ursellis. 1601.
31) Zell, Ferienſchriften. Bd. III. S. 51. „Tacitus als Staatsmann in ſeinem praktiſchen Leben.“

Aristoteles - Theol.

Rel., Var. - Gr.

Aristoteles in seinem Verhältnisse zur griechischen Volksreligion betrachtet.

Philoſophie und Religion ſind wie zwei Weſen, welche ſich immer fliehen und immer wieder ſuchen, immer trennen und wieder zu vereinigen ſtreben, immer ſtreiten und wieder verſöhnen wollen. Wenn dieſe Gegenſätze zwiſchen Glauben und Wiſſen auch mit beſonderer Stärke in mancher Periode der chriſtlichen Zeit hervortreten, ſo finden wir ſie nicht minder bei jenem Volke des Alterthums, bei welchem die Philoſophie in ihrer Selbſtändigkeit und Scheidung von der Religion zuerſt aufgetreten iſt und bei welchem alle natürlichen Entwicklungen des Lebens und Geiſtes einen ſo ungehemmten und in allen Stadien ſo deutlich hervortretenden Verlauf hatten. Auch die griechiſche Philoſophie zeigt nämlich bei ihrem erſten Anfange, wo ſie die erſten ſelbſtändigen Verſuche der Speculation unternimmt, dennoch in der Anſchauungs- und Ausdrucksweiſe manche Nachklänge der Volksreligion; bald aber vollzieht ſie ihre Scheidung von der Religion gänzlich, ſo daß ein doppeltes Verhalten zwiſchen beiden eintritt: ein Theil der Philoſophen ſchont die Religion des Volkes und will, wenn auch ganz von ihr emancipirt, doch mit ihr in Friede leben; ein anderer Theil der Philoſophen bekämpft die Volksreligion mit offner und feindſeliger

Opposition. Beiderlei Philosophen aber tragen dazu bei, die alte Religion zu schwächen und einer neuen höhern Religion, dem Christenthume, den Weg zu bereiten. Als dieses höhere Licht anbricht, da ist es wieder die Philosophie, welche den alten, früher von ihr so vielfach angegriffenen Glauben zu stützen und zu erhalten sucht. Es wäre eine interessante Aufgabe, aus der Geschichte der griechischen Philosophie dieses eine Moment, das Verhältniß derselben zu der griechischen Volksreligion, auszuscheiden und von dem ersten Anfange bis zum Ende an jeder der Hauptschulen und Hauptphilosophen in historischer Entwicklung nachzuweisen. [1]) Dazu soll hier ein kleiner Beitrag gegeben werden durch die Darstellung der Ansichten und Aeußerungen des größten griechischen Philosophen über die griechische Volksreligion und somit durch die Darstellung des Verhältnisses der peripatetischen Schule zu der genannten Religion.

Es gibt einen doppelten Weg, zu erfahren, welche Ansichten ein Philosoph über die Religion der Gesammtheit des Volkes hat, welcher er angehört, nämlich: die Betrachtung seines Lebens und die Betrachtung seiner Schriften. Diese beiden Wege sollen uns auch hier zu einer nähern Kenntniß des Aristoteles in der genannten Beziehung führen.

Werfen wir zuerst einen Blick auf sein Leben, so haben wir zwar nicht viele und ausführliche Nachrichten gerade über das von uns hier zu betrachtende reli-

giöse Moment; aber immerhin einige, wenn auch wenige, doch charakteristische Züge. Diese hat uns das noch übrige, allgemein für echt gehaltene Testament des Philosophen aufbewahrt. Dort nämlich gibt er seinem Erben Nikanor, dem Verlobten seiner Tochter Pythias, auf, ein Gelübde zu erfüllen, das er, der Testirende, einst in einer Krankheit des Nikanor gethan, aber noch nicht bis jetzt erfüllt habe. Es bestand dieses Gelübde in vier lebensgroßen Statuen von Stein oder Marmor, welche Zeus dem Retter und Athene der Retterin zu Stagira gewidmet werden sollten. Ferner trifft der Philosoph in demselben Testamente die Bestimmung, daß ein von seiner Mutter her ererbtes Götterbild, Demeter vorstellend, zu Nemea oder an einem sonst den Erben passend scheinenden Orte als Weihegeschenk aufgestellt werden soll.[2]) Nach einer anderswo vorkommenden, auf guten Gewährsmännern beruhenden Nachricht brachte Aristoteles für seine verstorbene Ehefrau regelmäßig die üblichen Todtenopfer dar.[3]) Sie war die Mutter seiner oben genannten Tochter Pythias von gleichem Namen mit derselben; einen Sohn Nikomachus hatte er aus einer spätern Verbindung mit einer Sklavin Herpyllis. Aus jenen testamentarischen Bestimmungen so wie aus der andern Nachricht geht wenigstens so viel hervor, daß der Philosoph es nicht verschmäht habe, sich im Leben an die Vorstellungen und an die Cultusformen der Volksreligion anzuschließen und daran Theil zu nehmen.

Dagegen könnte man die criminelle Anklage der Religionsverachtung geltend machen, welche man gegen Aristoteles einmal zu Athen erhob, und zwar mit solchem Erfolge, daß er sich von dort nach Chalcis auf der Insel Euböa flüchtete, wo er kurz darauf starb. Wenn man jedoch diesen Proceß, so viel es die sparsam fließenden Quellen erlauben, etwas näher betrachtet, so sieht man, daß diese Anklage unbegründet war und daß dadurch die andern Nachrichten über das bessere Verhältniß des Philosophen zu der griechischen Volksreligion durchaus nicht entkräftet werden. Die Anklage gieng von einem höher gestellten Priester, dem Hierophanten Eurymedon und seinem Werkzeuge, einem athenischen Bürger, Demophilus aus. Sie lautete, wie bemerkt, auf Irreligiosität (Asebie), eine Anklage, der früher Sokrates als Opfer gefallen war, und welche bei dem Volke von Athen immer den größten Eindruck machte, da es wie als das geistig regsamste, beweglichste, ja leichtfertigste, so nicht minder auch als sehr fromm und der väterlichen Religion mit besonderer Anhänglichkeit zugethan unter den Griechen gelten muß. Als Beweisgründe dieser Anklage führte man außer einigen nicht näher mehr bekannten Lehrsätzen seiner Philosophie ganz besonders an jenes schöne noch übrige Gedicht zum Preise der Tugend, welches nach der Aufzählung mehrerer Heroen, die sich ihrem Dienste weihten, des Herakles, der Dioskuren, des Achilleus, unmittelbar an diese Namen, den Namen seines geliebten Freundes

Hermias anrelht, des Herrſchers von Atarneus, welcher gleichfalls in Vertheidigung helleniſcher Tugend, Ehre und Bildung gegen perſiſches Barbarenthum gefallen war. Die Ankläger ſtellten dieſes Gedicht als einen Päan dar, mit welchem Namen man ein heiliges Lied zu Ehren der Götter und Heroen bezeichnete, und ſie ſahen darin einen Beweis der Irreligioſität, daß Ariſtoteles in einer ſolchen dem Cultus entnommenen Form einen ſterblichen Menſchen, den Hermias, geprieſen habe. Aber, wie ſchon alte Schriftſteller bemerken, die Form dieſes ſchönen Gedichtes ſtellt es vielmehr in die Reihe der Skolien (Tiſchlieder) ernſter Gattung als der Päane; abgeſehen davon, daß einem ſolchen freien poetiſchen Erguſſe gegenüber das Gehäſſige eines ſolchen zelotiſchen Tendenzproceſſes ſofort in die Augen ſpringt. Der wahre Grund der Anklage iſt vielmehr auf dem Gebiete der Politik oder der politiſchen Intrigue zu ſuchen. Bekanntlich gab es ſeit dem Auftreten der macedoniſchen Herrſchaft wie in Griechenland überhaupt, ſo auch zu Athen zwei Parteien, von denen die eine für unbedingten Widerſtand gegen die macedoniſche Macht, die andere für Nachgeben war. Die erſtere der beiden Parteien, die nationale, ſtellte voran die Vertheidignng der helleniſchen Freiheit und die ruhmvollen Erinnerungen der perſiſchen Kriege; die andere Partei, die macedoniſche, zeigte auf die Wirklichkeit der Gegenwart und warnte vor einem erfolgloſen offenen Kampfe, welcher mit einer

nur um so größern Demüthigung und Unterdrückung endigen müsse. Auf beiden Seiten waren Anhänger ihrer Partei, welche aus schlechten Motiven oder aus Unverstand handelten; aber auf beiden entgegengesetzten Seiten, wie es in solchen schwierigen Lagen nicht anders sein kann, waren auch Führer von Geist und durch sittliche Motive geleitet: als Repräsentanten derselben können Demosthenes und Phocion gelten. Aristoteles war nach seinen persönlichen Beziehungen zu dem macedonischen Hofe und zu seinem königlichen Zöglinge Alexander, gewiß aber auch nach seiner Ueberzeugung aus objectiven Gründen auf der Seite der macedonischen Partei, und mußte seiner Person und Stellung nach in dieser Beziehung zu Athen einen hervorragenden Platz einnehmen. Sobald nun Alexanders Tod daselbst bekannt wurde und daran sich neue Hoffnungen knüpften, so war es natürlich, daß man die Anhänger der macedonischen Partei sofort diesen Wechsel der Dinge empfinden ließ. Gerade in demselben Jahr (323 v. Ch.), unmittelbar nach Alexanders Tod, fand nun jener Angriff auf Aristoteles durch die Anklage wegen Asebie statt. Aristoteles schrieb eine Vertheidigungsrede, welche sich leider nicht erhalten hat. Aber dem Processe selbst wollte er sich doch nicht aussetzen; er wollte nicht den Umtrieben von Sykophanten sein Leben zum Opfer bringen; er wollte nicht länger in einer Stadt bleiben, woselbst, wie er mit einem Wortspiele und einer scherzhaften Anspielung auf eine

homerische Stelle in einem Briefe an den macedonischen Reichsverweser Antipater schreibt, wie in den Gärten des Alcinous „Feige an Feige sich reihet.“ [4])

Aus dem bisher Gesagten wird hervorgehen, daß wir aus der gegen Aristoteles erhobenen öffentlichen Anklage nicht auf ein wirkliches feindseliges Auftreten von seiner Seite gegen die griechische Volksreligion schließen dürfen. Wir werden ihn vielmehr in dieser Beziehung so zu denken haben, wie er in seinem Testamente erscheint. Darnach zeigt er sich als einen Mann, der wie jeder andere einfache gute Bürger die Religion der Väter achtete und sich in der Religionsübung an den vaterländischen, herkömmlichen Cultus anschloß. Die Folgerung, welche wir hier ziehen aus einigen wenigen, aber charakteristischen Zügen, welche sich in den biographischen Notizen über ihn erhalten haben, wird durch Dasjenige bestätigt, was wir über seine Ansichten und Grundsätze in dieser Beziehung aus seinen Schriften kennen lernen.

Wir wenden uns nun also zur Betrachtung dieser zweiten Quelle, aus welcher wir unsere Kenntniß schöpfen können über das Verhältniß des Philosophen und seiner Philosophie zur griechischen Volksreligion. Hier haben wir aber zuerst den Verlust mehrerer seiner Werke zu bedauern, welche für diesen unsern Zweck, wenn sie noch übrig wären, gewiß eine lohnende Ausbeute gewähren würden. Dahin gehören: ein Werk umfassendern Inhaltes mit der Ueberschrift „Theolo-

gumena"; ferner Abhandlungen über einzelne hierher gehörende Gegenstände, als: „Ueber das Gebet (*Περὶ εὐχῆς*)" und „Ueber mythologische Thiere (*Ὑπὲρ μυθολογουμένων ζώων*)." Besonders aber ist in dieser Beziehung das große aristotelische Werk „Politien" (*Πολιτεῖαι*) zu nennen, die historische Grundlage und Ergänzung zu seinem theoretischen noch übrigen Werke über Politik. Der Philosoph hatte in jenem erstern Werke eine Darstellung und Geschichte der Verfassungen und politischen Einrichtungen, aber auch der Sitten und Gebräuche von zweihundert und fünfzig oder noch mehr griechischen Gemeinwesen gegeben; daran schloß sich hinsichtlich der außergriechischen Völker und Staaten ein gleichfalls verloren gegangenes Werk von ähnlichem Inhalte an unter dem Titel „Gesetze und Gebräuche der Barbaren (*Νομιμά βαρβαρικά*)." Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß in diesen beiden Werken viel Mythisches und Mythologisches vorkommen mußte. Glücklicher Weise hat sich bei so großen, beklagenswerthen Verlusten noch eine durch Zahl und innern Werth ausgezeichnete Sammlung aristotelischer Werke erhalten, welche für Philosophie und Geschichte als ein unschätzbarer Hort zu betrachten sind. Indem wir es nun unternehmen, zur Lösung unserer Aufgabe die hierher gehörigen, in den noch übrigen Werken des Philosophen zerstreuten Stellen zusammen zu suchen und zu einem Ganzen zu vereinigen, werden wir die ihrer Echtheit nach zweifelhaften Schrif-

ten unter dem Namen des Ariſtoteles außer Rechnung laſſen, namentlich die ſonſt hinſichtlich der Auffaſſung und Behandlungsweiſe der griechiſchen Volksreligion ſehr bemerkenswerthe Schrift: „Von der Welt“ (*Περὶ κόσμου*). Dieſe Schrift, durch ihre Ueberſchrift und ihren Inhalt im Allgemeinen mit dem gleichnamigen berühmten „Kosmos“ Alexanders von Humboldt zu vergleichen, wenn auch an Umfang, wiſſenſchaftlichem Gehalt und Verdienſt der Ausführung noch ſo tief unter letzterm Werke ſtehend, unterſcheidet ſich von letzterm auch darin, daß ſie außer der Welt auch Gott in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, und dabei dahin ſtrebt, die Vorſtellungen der griechiſchen Volksreligion über das göttliche Weſen durch die gegebene Auslegung und Begründung mit den Anforderungen eines höhern religiöſen Bewußtſeins und einer philoſophiſchen Auffaſſung in Uebereinſtimmung zu bringen. Mit Unrecht aber machen einige Kritiker eben dieſe Rückſichtsnahme auf die griechiſche Volksreligion unter den Gründen gegen die Echtheit der Schrift geltend, wie aus der folgenden Darſtellung der ariſtoteliſchen Anſichten hervorgehen wird.[5]) Wir wollen zu dem Zwecke dieſer Darſtellung zuerſt die Aeußerungen des Philoſophen über die poſitive Religion überhaupt und über die griechiſche Volksreligion im allgemeinen betrachten, darauf ſeine Erklärungen und Beurtheilungen einzelner Vorſtellungen, Mythen und Gebräuche aus dem Kreiſe der genannten Volksreligion.

Viele, welche von Aristoteles' Individualität und Schriften nur eine allgemeine Kenntniß haben und sich ihn besonders im Verhältniß zu Plato als einen nüchternen, streng logischen Kopf und phantasielosen Philosophen vorstellen, werden im voraus zu glauben geneigt sein, daß er dem bunten Gewebe der Mythen und überhaupt jeder mehr auf Gefühl und Phantasie als auf klarer logischer Erkenntniß beruhenden positiven Religion wenig Beachtung und Anerkennung geschenkt habe. Eine genauere und lebendigere Auffassung und Kenntniß des Geistes des Philosophen und seiner Alles umfassenden und tief eingehenden Betrachtungsweise wird dagegen diese Vorstellung nicht theilen. Wie dem aber auch sei, es ist keinem Zweifel unterworfen, und viele Stellen in seinen noch übrigen Schriften beweisen es, daß Aristoteles der griechischen Volksreligion eine große Aufmerksamkeit zuwendete, so wie nicht minder, daß er die Bedeutung und den Werth des religiösen Gefühls und Glaubens auch in der Form positiver Religion überall anerkennt und hervorhebt.

Wenn er einerseits die mythische Weltanschauung von der philosophischen trennt und das Ungenügende der erstern zur Erkenntniß der letzten Gründe ausspricht, [6]) so sagt er andrerseits: die Verwunderung über die Erscheinungen und Räthsel des Lebens so wie das Streben des menschlichen Geistes sich dieselben zu erklären, habe die Mythen erzeugt; darum sei der Philosoph auch

gewissermaßen ein Freund der Mythen, ein Philomyth.[7]) Wenn er ferner den allen positiven Religionen mehr oder minder zu Grunde liegenden Anthropomorphismus hervorhebt und sagt: die Menschen bildeten sich ihre Götter nach Gestalt und Lebensweise in der Regel nach ihrer eigenen menschlichen Individualität:[8]) so findet er dafür auch wieder die Erklärung und Entschuldigung in der Ungewißheit und in dem Dunkel über die Natur des göttlichen Wesens, in welchem wir Menschen uns befinden.[9]) Nach der für diese seine Bemerkung gegebenen Veranlassung läßt er diese Entschuldigung insbesondere den Dichtern angedeihen, welche die Götter nach den volksmäßigen Vorstellungen darstellen. Er beruft sich dabei auf einen frühern Philosophen, den Eleaten Xenophanes, welcher in seinem philosophischen Lehrgedichte sich über das göttliche Wesen also ausspricht:

„Deutlich weiß es kein Mensch, noch wird je Einer es wissen,
Wie mit den Göttern es ist und wie mit dem Ganzen des Weltalls.
Spräch' er davon uns auch in noch so vollendeter Rede,
Wissen bringt er uns nicht; was er sagt ist Alles nur Meinen."[10])

Welche Wichtigkeit und welche Stellung Aristoteles der positiven Religion und dem Cultus in der Gesellschaft und dem Staate beilegt, leuchtet ganz besonders aus seinem Werke über Politik hervor in jenem Theile, wo er das Bild eines Musterstaates aufstellt. Er verliert sich dabei nicht in den Höhen einer

idealen Speculation, sondern er bleibt auf dem Boden der Wirklichkeit und denkt sich einen unter günstigen äußern Umständen zu gründenden und einzurichtenden griechischen Staat von aristokratisch-republikanischer Verfassung. Bei der Betrachtung der verschiedenen Classen oder Stände der Bewohner seines Musterbildes eines Staates nimmt der Philosoph deren sechs an: Ackerbauer; Handwerker; Künstler; Wehrstand; dann „als fünften oder vielmehr ersten Stand" (wie er selbst sagt) die Priesterschaft (ἱερατεία); endlich den Stand der Richter, Magistrate und Mitrather bei politischen Angelegenheiten.[11]) Nach dieser Aufzählung der Hauptgruppen oder Berufsarten der Staatsangehörigen bespricht er dann, inwiefern dieselben Berufsarten, sociale und politische Functionen, in den nämlichen Individuen mit einander vereinigt sein können. In der reinen Demokratie sind diese Functionen nicht getrennt; dieselben Individuen können Bauern oder Handwerker sein und dabei zugleich militärische, richterliche, obrigkeitliche und priesterliche Functionen und Aemter haben. So soll es in dem Musterstaate des Philosophen nicht sein. Nach griechischer Sitte und Anschauungsweise, nach welcher die Priester keinen festgeschlossenen ausschließlichen Stand bildeten, sondern die priesterlichen Würden und Functionen häufig nur auf eine gewisse Zeit übertragene öffentliche Aemter waren, nimmt auch Aristoteles in seinem Musterstaate keinen festgeschlossenen, abgeson-

derten Priesterstand an; aber die priesterlichen Functionen und Würden sollen keinem Banausos, keinem Bauern noch Handwerksmann übertragen werden dürfen, sondern nur Mitgliedern des Wehrstandes (τὸ ὁπλιτικόν) und derjenigen Bürgerklasse, aus welcher die Richter und Magistrate genommen werden (τὸ βουλευτικόν). Der Zweck des Cultus selbst ist: Verehrung der Götter und Erholung von der Arbeit.[12]) Die Ausgaben für den Cultus gehören zu den gemeinsamen Lasten, zu den Staatsausgaben. Zu diesem Zwecke ist das ganze Territorium des Staatsgebietes in zwei Theile zu theilen, wovon die eine Hälfte als Privateigenthum zu vertheilen ist, die andre Hälfte Gemeingut (Staatsgut) bleibt. Dieses Gemeingut ist wieder in zwei Hälften zu theilen; davon soll die eine Hälfte für die Bestreitung der Ausgaben des Cultus bestimmt sein, die andre Hälfte für die übrigen Staatsausgaben. Somit theilt Aristoteles in seiner Musterrepublik den vierten Theil des gesammten Grundeigenthumes im Staatsgebiet der Priesterschaft und den Bedürfnissen des Cultus zu.[13]) Es ist dieses gewiß mehr als irgend zu einer Zeit und bei irgend einem Volke die christliche Priesterschaft hatte; jedenfalls aber so viel, daß unsere jetzigen Staatsmänner, Nationalökonomen und Philosophen eine solche Vertheilung unbegreiflich finden werden. Nicht minder wendet er den für Cultus bestimmten Gebäuden, den Tempeln und Priesterwohnungen seine Aufmerksamkeit zu. Sie

sollen an einem passenden, auch äußerlich vor allen übrigen Localitäten hervortretenden Platze der Stadt gebaut sein, in der Nähe der für die obrigkeitlichen Personen und öffentlichen Geschäfte bestimmten Gebäude. Eine Ausnahme davon sollen nur diejenigen Tempel und Cultusgebäude machen, welche nach Gesetz und Herkommen oder nach einem Orakelspruch außerhalb der Stadt an abgesonderten Orten sein sollen.[14])

Außer der bisher angeführten Sorgfalt für die äußere Ausstattung des Cultus in dem Musterstaate der aristotelischen Politik sind aus demselben Theile dieses Werkes noch zwei charakteristische Stellen hervorzuheben, von welchen die eine zeigt, welche Schonung und Achtung der Philosoph den einmal bestehenden Vorstellungen und alten Gebräuchen der positiven Religion bewies, selbst wenn sie zu Abschaffungen und Reformen aufforderten; die andere Stelle aber zeigt, wie er religiöse Vorstellungen und Gebräuche praktisch für das Leben benützt haben wollte. An jener erstern Stelle dringt er nämlich sehr darauf, daß bei Erziehung der Jugend und in dem Verkehr des Lebens überhaupt alle obscönen, unanständigen Reden und eben solche bildliche Darstellungen entfernt bleiben und durch Strafen unterdrückt werden sollen. Dabei läßt er aber für die Personen reifern Alters, mit Ausschluß der Jugend, ausdrücklich die Ausnahme zu, daß die althergebrachten, bis zur Unanständigkeit freien Scherze und Spöttereien an manchen Festen und bei den Ge-

bräuchen zu Ehren mancher Gottheiten (wir denken dabei z. B. an den Gephyrismus bei der Procession der eleusinischen Feste) durch dieses Verbot nicht sollten betroffen werden. [15]) An der andern Stelle aber, wo er von den Maßregeln und Mitteln zur Erzielung einer gesunden und kräftigen Nachkommenschaft spricht und dabei auch die Sorge dafür empfiehlt, daß die schwangern Frauen nicht unterlassen, sich die nöthige Bewegung zu machen, äußert er folgenden Gedanken. Er meint, diese Sorgfalt ließe sich am erfolgreichsten in der Weise zur Ausführung bringen, wenn durch Gesetz und Sitte die Einrichtung getroffen würde, daß die Frauen, welche sich in diesen Umständen befänden, täglich den Tempel eines der Götter oder einer der Göttinnen zu besuchen hätten, unter deren Schutz die Geburten stünden, um dort ihre Andacht zu verrichten. [16])

Aber nicht blos bei Gelegenheit der äußern Anstalten für den Cultus in dem als Muster aufgestellten Idealstaate zeigt Aristoteles, welche Bedeutung und welche Stellung er der positiven Religion im Leben gegeben haben will, sondern auch hinsichtlich des innern Wesens und Wirkens derselben spricht er sich unzweifelhaft aus. Schon Seneca hebt lobend hervor: Aristoteles sage, man solle sich immer nur mit der größten Bescheidenheit und Ehrfurcht äußern, so oft von den Göttern die Rede sei. [17]) In diesem Geiste ist eine Aeußerung des Philosophen gehalten, welche

zwar nur nebenbei und wie im Vorübergehen von ihm gemacht wird, aber darum doch nicht minder bemerkenswerth scheint. In seinem Werke Topika,[18]) worin die Regeln der Disputirkunst gegeben werden, sagt er unter Anderm da, wo er von paradoxen Streitsätzen (Thesen) handelt: Es gebe deren von der Art, daß man sich auf ein Disputiren darüber gar nicht einzulassen, sondern sie einfach zu verwerfen habe. So z. B. wenn Einer in Frage stelle: ob die Götter zu verehren oder ob die Eltern zu lieben seien, so verdiene ein Solcher eher Züchtigung als daß man mit ihm disputire. So stellt Aristoteles auch an andern Orten die Götter und Eltern zusammen. „Hinsichtlich der Ehre (sagt er einmal), welche man den Göttern und den Eltern zu erzeigen schuldig ist, kann man niemals das gebührende Maaß erreichen; wer nach bestem Vermögen es thut, erhält daher schon Anerkennung.“[19]) Und an einer andern Stelle: „Zwischen dem Vater und Sohn ist dasselbe Verhältniß wie zwischen Gott und den Menschen.“[20]) In dem Werke, aus dem die letztere Stelle genommen ist, der Eudemeischen Ethik, welche wenn auch von Eudemus, dem Zuhörer des Aristoteles, doch ganz in des Lehrers Geist geschrieben ist, wird zuletzt als oberster Grundsatz und höchstes Ziel des tugendhaften Lebens ausgesprochen, nach welchem unsre ganze Handlungsweise einzurichten sei: Gott dienen und erkennen.[21])

Bei dieser Anerkennung und ehrfurchtsvollen Haltung, welche Aristoteles gegenüber der bestehenden

Religion zeigt, nimmt er in seinen Schriften nicht selten auf Vorstellungen und Einrichtungen der griechischen Volksreligion Rücksicht, und zwar in einer doppelten Richtung. Er sucht nämlich einerseits die volksmäßigen Vorstellungen über das göttliche Wesen zu berichtigen, der Mythologie durch philosophische Auffassung und Erklärnng einen bessern Sinn abzugewinnen; andrerseits aber sucht er seine philosophischen Ideen und Lehren durch jene allgemein bekannten Vorstellungen der Volksreligion anschaulich zu machen und zu erläutern. Als ein Beispiel, wie der Philosoph bei gegebener Gelegenheit irrige Vorstellungen zu berichtigen sucht, kann dienen, was er einmal von dem Neide der Götter sagt. Nachdem er nämlich von der Hoheit und dem Werthe des Wissens und der Wissenschaften auch ohne Rücksicht auf äußern Vortheil, gesprochen hat und davon, daß das vollkommene Wissen nur Gott allein zusteht, fährt er fort: „Wenn, wie die Dichter sagen, die Gottheit gegen die Menschen neidisch ist, so wäre dieß am meisten erklärlich in Bezug auf das reine Wissen, und alle ausgezeichneten Geister wären dann wahrhaft unglücklich in diesem Gefühl. Aber die Gottheit kann unmöglich neidisch sein, und nach dem Sprüchworte „lügen die Dichter gar Vieles.“ [22]) Wie Aristoteles die volksmäßigen religiösen Vorstellungen benützt, um philosophische Begriffsbestimmungen anschaulich zu machen, davon mag als Beispiel gelten, was er einmal zur Charakterisirung der menschlichen Tugend im

Allgemeinen sagt. Es gibt nämlich nach ihm einen tief unter der menschlichen Tugend stehenden Zustand thierischer Rohheit und Wildheit; so wie an dem entgegengesetzten Pole ein das menschliche Maaß übersteigender Zustand von Trefflichkeit und Vollkommenheit. Von dieser letztern Art, fährt er fort, ist die heroische und göttliche Tugend; so wie Homer den Priamos von Hektor sagen läßt zur Bezeichnung wie trefflich er sei: „der an Tugend nicht wie des sterblichen Mann's, wie ein Sohn der Götter einhergieng." Wenn daher, wie man sagt, Menschen durch das höhere Maaß ihrer Tugend zu Göttern werden, so wäre dieser Zustand der entgegengesetzte von jenen thierischen Wesen. Wie aber dem Thier weder moralische Tugend noch moralische Schlechtigkeit zugeschrieben werden kann, so kann dieses auch bei einem göttlichen Wesen nicht geschehen. Letzteres steht auf einer höhern Stufe als die menschliche Tugend ist, und thierische oder viehische Rohheit und Wildheit ist gleichfalls eine andere Stufe als menschliche Laster und menschliche Schlechtigkeit. Gleichwie man nun ganz selten einen „göttlichen" Mann trifft (wie die Lacedämonier insbesondere denjenigen, welchen sie sehr bewundern, zu nennen pflegen), so sind auch Menschen von solcher thierischer Wildheit selten. Am meisten findet man sie unter den Barbaren; auch kann Krankheit und Wahnsinn einen solchen Zustand herbeiführen. Ganz über alles Maaß schlechte Menschen brandmarkt man daher auch in dem gewöhnlichen

Sprachgebrauch mit dieser Bezeichnung thierischer Wildheit und eines viehischen Wesens."[23])

Von der Richtung des Aristoteles, vermöge welcher er durch philosophische Auffassung und Erklärung der griechischen Mythologie einen bessern Sinn und geistigen Gehalt abzugewinnen sucht, werden wir weiter unten, wenn wir zu dem einzelnen und besondern in dieser Betrachtung übergehen, eine Reihe von Beispielen und Beweisen finden. Eben dahin gehört aber und ist hier jetzt schon unter den allgemeinern Gedanken und Ansichten des Aristoteles über die Volksreligion anzuführen: seine Erklärung über den Ursprung der Religionen unter den Menschen und über den Zusammenhang der griechischen Götter mit der bewundernden Beobachtung der Himmelskörper und dem Sternendienste. Darüber haben wir folgende Bemerkungen mitzutheilen.

Was zuerst den Ursprung der Religion betrifft, so sagt Aristoteles nach dem Zeugnisse des philosophischen Schriftstellers Sextus Empiricus: aus zwei Beweggründen sei der Glaube an die Götter entstanden: aus der Beobachtung dessen, was in der Seele vorgehe und aus der Betrachtung der Himmelserscheinungen. Von den Zuständen der Seele gehören hierher die erhöhten enthusiastischen Stimmungen derselben, die prophetischen Träume und die nicht selten wahrgenommene Gabe der Weissagung bei Sterbenden, wenn die Seele vom Leibe sich trenne. Solche Wahrnehmungen hätten

die Seele als etwas Selbſtändiges erſcheinen laſſen und die Menſchen auf die Vermuthung gebracht, Gott ſei ein der Seele ähnliches Weſen. Die Beobachtung der Himmelserſcheinung habe auf den Glauben an ein höheres Weſen geführt, weil man nur ſo ſich die Ordnung und Regelmäßigkeit der Bewegung der Himmelskörper habe erklären können. Eine ſchöne Ausführung des letztern Gedankens enthält folgende Stelle des Ariſtoteles aus einem für uns verloren gegangenen Werke deſſelben, wovon Cicero eine Ueberſetzung in ſeinem Werke „Von der Natur der Götter“ mittheilt: „Wenn es Weſen gäbe, die in den Tiefen der Erde immerfort in Wohnungen lebten, welche mit Statuen und Gemälden und Allem dem verziert wären, was die für glücklich Gehaltenen in reicher Fülle beſitzen; wenn dann dieſe Weſen Kunde erhielten von dem Walten und der Macht der Götter und durch geöffnete Erdſpalten aus jenen verborgenen Sitzen herausträten an die Orte, die wir bewohnen; wenn ſie urplötzlich Erde und Meer und das Himmelsgewölbe erblickten, den Umfang der Wolken und die Kraft der Winde erkennten, die Sonne bewunderten in ihrer Größe, Schönheit und lichtausſtrömenden Wirkung; wenn ſie endlich, ſobald die eintretende Nacht die Erde in Finſterniß hüllt, den Sternenhimmel, den lichtwechſelnden Mond, den Aufgang und Untergang der Geſtirne und ihren von Ewigkeit her geordneten, unveränderlichen Lauf erblickten: ſo würden ſie

wahrlich ausſprechen, es gebe Götter, und ſo große Dinge ſeien ihr Werk.“ Was Ariſtoteles an dieſen beiden zuletzt mitgetheilten Stellen ſagt, erinnert an den Gedanken Kant's: es gäbe zwei natürliche Beweiſe für das Daſein Gottes: das Gewiſſen in uns und der geſtirnte Himmel über uns.[24]) Nicht minder wird man dabei erinnert an einen Gedanken Alexanders von Humboldt über den traurigen Zuſtand in welchem wir wären, wenn unſre Atmoſphäre dem Durchgange des Sternenlichtes nicht ſo günſtig wäre. Er ſchildert einen ſolchen traurigen, doch vorübergehenden Zuſtand, den er ſelbſt in der peruaniſchen Ebene zwiſchen der Südſeeküſte und der Andeskette beobachtete, wo jährlich mehrere Monate lang ein dichter Nebel das Firmament bedeckt, ſo daß kein Planet ſichtbar und ſelbſt der Ort des Mondes oft kaum zu erkennen iſt. An die Erinnerung an den dortigen Aufenthalt knüpft dann der berühmte Verfaſſer des Kosmos die ernſte Betrachtung: „Wenn man der vielfachen Prozeſſe gedenkt, welche in der Urwelt die Scheidung des Feſten, des Flüſſigen und Gasförmigen um die Erdrinde mögen bewirkt haben, ſo kann man ſich des Gedankens nicht erwehren, wie nahe der Menſchheit die Gefahr geweſen iſt, von einer undurchſichtigeren, manchen Gruppen der Vegetation zwar wenig hinderlichen, aber die ganze Sternendecke verhüllenden Atmoſphäre umgeben zu ſein. Alle Kenntniß des Weltbaues wäre dann dem Forſchungsgeiſte entzogen geblieben.“[25])

Mit dieser Ansicht des Aristoteles, daß der Anblick der Himmelskörper und ihrer Bewegungen die Religionen und den Glauben an höhere Wesen hervorgebracht habe, steht in unmittelbarer Beziehung die Erklärung, welche er von der Bedeutung der Götter in den alten Religionen überhaupt und in der griechischen Volksreligion insbesondere giebt. Die ältesten Gottheiten in diesen Religionen sind nämlich nach ihm nichts Anderes als Personificationen der Himmelskörper, und gerade in diesem Begriffe der mythologischen Wesen liegt ihre Bedeutung und ihre relative Wahrheit: denn auch für das philosophische Denken ergiebt sich, wenn auch in reinern und allgemeinern Begriffen, als Resultat der Forschung, daß der Himmel und die Himmelskörper, welche die unten im Mittelpunkt ruhende Erde umkreisen, Substanzen höherer Art sind und daß die Kraft, welche sie in Bewegung setzt und erhält, das höchste göttliche Wesen selbst sei. Eine Hauptstelle über diese Auffassung der Mythologie von Seite unseres Philosophen ist in seinem Werke der Metaphysik, welche wir deßwegen in ihrem Zusammenhange betrachten wollen. Hier an dieser Stelle wird nämlich die aristotelische Anschauung und Lehre von dem Weltganzen und dem letzten Grunde desselben in den Hauptzügen dargestellt. Darnach sind die Himmelskörper und das Medium, in welchem sie sich bewegen, von einer andern höhern Natur als die vier irdischen Elemente; diese höhere fünfte Substanz (Quintessenz) bezeichnet der

gewöhnliche Sprachgebrauch und kann auch in dem philosophischen Sprachgebrauche bezeichnet werden mit dem Worte Aether. Die Himmelskörper bewegen sich in Kreisbahnen, weil diese Bewegung die vollkommenste ist, und sie sind beseelt. In der Gesammtheit der sich so bewegenden Himmelskörper, in dem Himmel, ist Alles um so mehr dieser höhern Natur theilhaftig, je weiter es von der Erde entfernt, je mehr es den höhern und äußern Kreisen angehört. Von diesen äußersten und höchsten Kreisen geht die Bewegung aus. Der Grund und Urheber der Bewegung ist ein selbst außer aller Bewegung seiendes, einfaches, ewiges, lebendiges, kraftthätiges, denkendes Wesen. Dieses Wesen ist nur Eines und der gesammte Himmel mit allen seinen verschiedenen Himmelskörpern und ihren Bahnen, die ganze Welt macht ebenso ein einiges Ganze aus. Nach der Ausführung dieser Gedanken fährt er dann also fort: „So ist auch von alten und uralten Zeiten her in der Form des Mythus der Glaube den Nachkommen überliefert worden, daß die Himmelskörper Götter sind und daß das Göttliche die ganze Natur umschließt. Alles Uebrige zu diesem einfachen Gedanken ist mythische Beigabe, um die Menge zu gewinnen und wegen praktischer Zwecke im Interesse der Gesetze und des öffentlichen Nutzens. So ist es gekommen, daß man diese Götter menschenähnlich oder in Gestalt von Thieren dargestellt hat und daß man Anderes, was daraus folgt, von ihnen ausgesagt hat.

Wenn man aber dieſe Zuſätze trennt und nur allein den erſten zu Grunde liegenden Gedanken berückſichtigt: daß die Menſchen der Vorwelt glaubten, die erſten Weſenheiten (die Himmelskörper) ſeien Götter, ſo muß man dafürhalten, daß dieſer Ausſpruch ſelbſt ein göttlicher iſt. Mehr als einmal wird jede Kunſt und auch jede philoſophiſche Erkenntniß bis zu ihrer möglichen Vollendung gebracht und geht dann wieder verloren: und ſo können wir denn ſagen, daß jener religiöſe Glauben, gleichſam wie Reſte einer untergegangenen Vorzeit, ſich bis jetzt erhalten hat. Nur inſofern hat der Glaube unſeres Volkes und der älteſten Vorzeit für uns einen klaren Sinn."

Mit dieſer Stelle verbinden wir zur Erläuterung eine andre aus dem Werke „Ueber den Himmel", worin Ariſtoteles in einer ähnlichen Weiſe von dem Sinne der alten volksmäßigen religiöſen Vorſtellungen ſpricht. Nachdem er nämlich auseinandergeſetzt und begründet hat: der Himmel, der Inbegriff der ſich im Kreiſe bewegenden Himmelskörper ſei unveränderlich und unvergänglich, beruft er ſich zur Beſtätigung dieſes durch ſein philoſophiſches Nachdenken gefundenen Reſultates auf die allgemeinen, volksmäßigen religiöſen Vorſtellungen mit folgenden Worten: „Alle Menſchen haben eine Vorſtellung von Göttern und alle Menſchen verſetzen das göttliche Weſen an den oberſten Ort, ſowohl Barbaren als Hellenen, überhaupt Alle, welche an Götter glauben. Offenbar wollen ſie damit das Un-

ſterbliche mit dem Unſterblichen in Verbindung bringen: denn es kann unmöglich anders ſein. Wenn es nun alſo ein göttliches Weſen gibt, ſo wie es denn wirklich ſo iſt, ſo muß das von mir über die erſte Subſtanz (d. i. über den Himmel und über die Himmelskörper) Geſagte als richtig gelten. Eben dahin gelangt man durch einfache Wahrnehmung in einer, wenigſtens für den gewöhnlichen Glauben der Menſchen hinreichenden Weiſe: denn nach allgemeinen Ueberlieferungen iſt in der ganzen bis jetzt vergangenen Zeit keine Veränderung vorgegangen, weder mit dem ganzen äußerſten Himmel, noch mit einem der uns nähern Theile. So zeigt auch der Name, welcher von den Alten der Subſtanz des Himmels gegeben worden iſt und ſich bis jetzt erhalten hat, daß ihrer Vorſtellung eine ähnliche Auffaſſung zu Grunde liegt wie die von uns ausgeführte; ſo wie man ja überhaupt annehmen muß, daß dieſelben Vorſtellungen nicht einmal oder zweimal nur, ſondern überaus oft unter den Menſchen aufgekommen ſind. Darum haben nämlich unſere Voreltern den oberſten Ort mit dem Namen Aether benannt, weil jene erſte Subſtanz (aus der die Himmelskörper beſtehen) eine von Erde, Feuer, Luft und Waſſer verſchiedene iſt. Sie haben aber das Wort Aether dafür gewählt, weil durch deſſen Bedeutung auf einen ewigen Umlauf und Umſchwung hingewieſen wird (ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεί)." [25])

Wie Aristoteles die Bedeutung der Götter der Volksreligion, als Personificationen der Himmelskörper mit seiner philosophischen Speculation über das Weltgebäude und über das göttliche Wesen in Verbindung bringt, so geht er an einer andern Stelle auf die volksmäßige Vorstellung über die Dämonen, als von den Göttern unterschiedene Wesen ein, um das Verhältniß zwischen Gott und der Natur zu bestimmen. Aristoteles erklärt sich darüber nur mit wenigen Worten, ohne alle weitere Ausführung; aber die Stelle, in welcher er diese wenn auch kurze Andeutung gibt, scheint dennoch sehr bemerkenswerth; sie kommt vor in einer kleinen, aber interessanten Abhandlung „Ueber die Weissagung durch Träume." Dort nämlich kommt folgender Gedanke vor: „Da auch andere Thiere außer dem Menschen träumen, so kann man schon deßwegen nicht die Träume als von Gott geschickt annehmen, noch daher ihre Entstehung herleiten. Wohl aber sind die Träume dämonisch; denn die Natur ist dämonisch, und nicht göttlich." [27]) Offenbar faßt der Philosoph hier die Dämonen und das Dämonische als eine Mittelstufe höherer Wesen zwischen der Gottheit und dem Menschen. Gott selbst, die ewige, geistige Kraft, welche selbst außer der Bewegung und der Welt doch den Grund aller Bewegung und alles Lebens enthält und durch ihr Wirken auf den äußersten von der Erde am entferntesten, höchsten Himmelskreis ausübt, ist weder in unserer sublunarischen Welt und irdischen Natur

beſchloſſen, noch wirkt er auf dieſelbe unmittelbar, ſondern er thut dieſes durch vermittelnde Potenzen zwiſchen ihm und der Natur. Dieſe Potenzen ſind die dämoniſchen Weſen: und in dieſem Sinne ſagt unſer Philoſoph: die Natur ſei dämoniſch und nicht göttlich. Er macht von dieſem Satze die Anwendung auf den Urſprung der Träume und findet den Beweis für ihren natürlichen, beziehungsweiſe dämoniſchen Urſprung auch noch darin, daß oft ganz gemeine, an Einſicht und ſittlichem Charakter zurückſtehende Menſchen vorausſchauende und bedeutungsvolle Träume haben, gerade weil nicht ein höheres göttliches Weſen mit Auswahl die Träume bewirkt, ſondern natürliche Umſtände und Potenzen dieſes thun. Aehnlicher Weiſe wird von Pythagoras berichtet: er habe angenommen, die ganze Luft ſei voller Geiſter („Seelen ψυχαὶ"); das ſeien die, welche man für Dämonen und Heroen halte; dieſe ſeien es auch, von welchen den Menſchen die Träume geſchickt werden. [28])

Nachdem wir bisher die Anſichten des Philoſophen über poſitive Religion überhaupt und über die griechiſchen Götter im Allgemeinen, ſo viel ſich darüber in ſeinen noch übrigen Schriften finden läßt, dargelegt haben, ſo gehen wir jetzt über zu den Erklärungen und Beurtheilungen einzelner Mythen und Gebräuche in der griechiſchen Volksreligion, welche in den ariſtoteliſchen Schriften gefunden. Wie ſich nach der Behandlungsweiſe und dem Zwecke dieſes Aufſatzes von ſelbſt

verſteht, beabſichtigen wir dabei nicht, alle in das Gebiet der Mythologie und der gottesdienſtlichen Alterthümer einſchlagenden Notizen aus den Werken des Ariſtoteles hier zuſammen zu ſtellen; vielmehr ſoll nur eine Auswahl daraus mitgetheilt werden. Wir werden vorzugsweiſe ſolche Punkte auswählen, welche entweder an ſich von intereſſanterm Inhalte ſind, oder welche für die Auffaſſung und Behandlungsweiſe, welche Ariſtoteles der griechiſchen Mythologie zuwendet, als beſonders charakteriſtiſch gelten können.

Die Anordnung, nach welcher wir dieſe Aeußerungen des Ariſtoteles über einzelne Mythen zuſammenſtellen werden, ſoll hergenommen werden von den Hauptgeſichtspunkten, von welchen aus der Philoſoph dieſelben in ſeinen Werken zur Sprache bringt, beziehungsweiſe nach den Hauptgruppen dieſer ſeiner Werke, in welchen die hier ausgewählten Stellen vorkommen. Ariſtoteles zieht nämlich einzelne mythologiſche Weſen und Gebräuche der Volksreligion bei gegebener Gelegenheit in den Kreis ſeiner Betrachtung: einmal in ſeinen philoſophiſchen Schriften; ferner in den naturwiſſenſchaftlichen; endlich in den hiſtoriſch antiquariſchen. Nach dem Grade der innern Wichtigkeit ſtehen die hierher gehörigen Stellen aus der erſten Klaſſe voran; wir halten es aber eben deßwegen für angemeſſen, die Notizen aus den beiden andern Klaſſen hier voranzuſtellen, um mit dem intereſſantern Theile ſchließen zu können.

Die historischen Werke des alle Zweige des menschlichen Wissens umfassenden Philosophen gehören theils dem politisch-historischen und antiquarischen Gebiete, theils dem literar-historischen Gebiete an. In allen diesen Werken historischen Inhaltes gab es Veranlassung, mythologische und religionsgeschichtliche Punkte zu berühren. Aus dem Kreise der literar-historischen Arbeiten gilt dieses gewiß von den Schriften, welche den Titel führten: „Der Cyclus oder von den Dichtern" und: „Homerische Fragen (*Ἀποροήματα Ὁμηρικά*); aus dem politisch historischen und antiquarischen Kreise gilt dasselbe in besonderm Grade, wie schon oben von uns angedeutet worden ist, von dem großen Werke „Politien" (*Πολιτεῖαι*), welches die Verfassungen, aber auch die Sitten und Gebräuche von einhundert acht und fünfzig, oder nach andern Nachrichten von zwei hundert fünfzig griechischen Gemeinwesen enthielt. Dazu gehörte gleichsam als Ergänzung ein Werk: „Barbarische Gesetze und Gebräuche" (*Νομιμὰ βαρβαρικά*) und: „Städtegründungen" (*Κτίσεις*), in welchen religionsgeschichtliche und mythologische Ausführungen unerläßlich waren. Alle diese Werke sind leider für uns verloren bis auf wenige Bruchstücke. So haben sich auch Bruchstücke erhalten aus dem geschichtlich-antiquarischen Werke über die griechischen Gemeinwesen, und darunter auch solche Bruchstücke, welche beweisen, daß Aristoteles es nicht versäumt hatte, darin auch auf die gottesdienstlichen Alterthümer die

gehörige Rücksicht zu nehmen; wir wollen davon einige Beispiele geben. So war, wie wir aus den noch übrigen Fragmenten sehen, in dem Abschnitte über Athen die Rede von dem Cultus des Apollo, und von den Weissagungen und Opfern, welche von einer öffentlichen Behörde, den Hieropöen, besorgt wurde; bei Delos: von dem Altare des Apollo, auf welchem nur unblutige Opfer dargebracht werden durften; bei Dodona: eine Beschreibung des dortigen berühmten Orakels; bei Sparta: von dem dort befindlichen Altare der Furcht, welche die Lacedämonier als Gottheit verehrten, und zwar in dem Sinne als Furcht vor den Gesetzen und den auf ihre Uebertretung gesetzten Strafen. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß Aristoteles in diesem Abschnitte eine etwas seltsame lacedämonische Einrichtung erwähnte, welche eine Prüfung des Gehorsames gegen obrigkeitliche Anordnungen und eine heilsame Furcht vor Gesetzesübertretungen gewähren sollte. Wenn nämlich die Ephoren ihr Amt antraten, so ließen sie verkünden: die Männer sollten ihre Schnurbärte abrasiren und auf die Gesetze achten, damit sie nicht deren Strenge zu fühlen hätten. Was würden unsere jungen Männer mit wohlgepflegten Bärten dazu sagen, wenn man ihnen jährlich einmal eine solche Probe des Gehorsames auflegte? [29])

Man sollte meinen, bei naturwissenschaftlichen, namentlich naturgeschichtlichen Untersuchungen und Darstellungen wäre kaum eine Veranlassung gegeben, an

das mythologiſche Gebiet ſich zu erinnern; und doch iſt dieſes bei Ariſtoteles der Fall. In ſeiner Thiergeſchichte führt er an mehreren Stellen mythologiſche Volksſagen an, welche ſich auf Thiere beziehen. Es hängt dieſes mit der charakteriſtiſchen Eigenſchaft des Philoſophen zuſammen, daß ſein Geiſt nicht minder für die höchſten Speculationen, als für Beobachtung der Wirklichkeit in ihren kleinſten Zügen lebhaftes Intereſſe und ausreichende Kraft hatte. Auch von mythologiſchen Notizen aus dieſem naturhiſtoriſchen Kreiſe der ariſtoteliſchen Schriften wollen wir Beiſpiele geben und heben zu dieſem Zwecke folgende Stellen aus.

Wo Ariſtoteles in der Thiergeſchichte von dem Adler handelt, ſagt er: „Wenn die Adler alt werden, ſo wächst der obere gekrümmte Theil ihres Schnabels immer mehr, ſo zwar, daß ſie zuletzt vor Hunger umkommen. Man hat darüber einen Mythus: der Adler ſoll nämlich dieſes deßwegen zu leiden haben, weil er einſt ein Menſch war, der einem Gaſtfreund Unrecht zufügte.[30]) — Von dem Reiher führt Ariſtoteles drei Arten an, und von der dritten Art, dem Sternreiher (Ardea stellaris), der im gewöhnlichen Sprachgebrauch den Beinamen „die Faulheit" (ὄκνος) hatte, erwähnt er: „man hat die Sage von ihnen, ſie ſeien urſprünglich aus Sklaven in Vögel verwandelt worden: auch iſt er nach ſeinem Beinamen unter dieſen drei Reiherarten der trägſte Vogel."[31]) — Dieſe zwei Sagen vom Adler und vom Reiher ſind ganz einfache volksmäßige

Aeußerungen der Phantaſie oder eines ſcherzhaften Witzes, ohne weitere mythologiſche oder ſymboliſche Beziehungen; auch werden ſie ſonſt irgendwo ſchwerlich erwähnt. An einer andern Stelle dagegen, wo von dem Wolf gehandelt wird, berührt Ariſtoteles einen Mythus von ſymboliſchem Charakter, der auch ſonſt vorkommt, und der ſich darauf bezieht, daß dieſes Thier mit den Lichtgottheiten, namentlich mit Apollo durch eine ſymboliſche Bedeutung in Verbindung gebracht wird. Es mag dieſes auf einer Art von bildlichem Rebus beruhen, da die griechiſche Benennung des Wolfes an Licht und Helle erinnert (λύκος, λύκη, λευκός, lux), oder auf irgend einer ſonſt in dem Weſen gefundenen Aehnlichkeit oder Beziehung zu dem Lichte und den Lichtgöttern. Jener Mythus wird von Ariſtoteles in folgender Weiſe angegeben: „Ueber die Geburt der Wölfe hat man eine Sage, welche mit einem Mythus zuſammenhängt: man ſagt nämlich, daß alle Wölfe nur innerhalb zwölf Tagen des Jahres ihre Jungen gebären. Als Urſache davon wird in einem Mythus angegeben, weil Wölfe in eben ſo viel Zeit die Leto von den Hyperboreern nach Delos brachten, als ſie aus Furcht vor Hera die Geſtalt einer Wölfin angenommen hatte.“ [32]) Anderwärts wird dieſe mythologiſche Sage mit der gleichen Motivirung etwas anders gewendet angegeben. Nach dieſer zweiten Verſion war es ein gewöhnlicher Volksglaube, daß die Wölfin bei dem Gebären ihrer Jungen zwölf Tage in Geburts-

noth zubringe. Immer aber sind es Latona, die Zahl zwölf und Wölfe, welche den Inhalt der Sage ausmachen. Welches auch der Ursprung und die Deutung derselben sein mag, so wird man bei dem Suchen ihres Sinnes sofort daran denken, daß Latona die dunkle, verborgene Mutter oder die Nacht ist, welche Apollo und Artemis die glänzenden Lichter der Sonne und des Mondes gebiert, und daß das Jahr (auch Wolfsfurth, λυκάβας im Griechischen genannt) zwölf Monate zu seiner Vollendung braucht, eben so viel als die von Wölfen begleitete Leto brauchte, um zu der Geburtsstelle Apolls, der Insel Delos, zu gelangen.

Andere Stellen, an welchen Aristoteles bei naturwissenschaftlichen Bemerkungen und Erklärungen auf mythologische Vorstellungen und Sagen Rücksicht nimmt, sind noch folgende, welche alle in seinen „Problemen" vorkommen.

So stellt er sich dort einmal die Frage: woher bei Flüssen unter gewissen Bedingungen ein solches Rauschen des Wassers entstehe, welches man auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch „Ochsenbrüllen" (βούμυκος) nenne, und von welchem man nach der volksmäßigen mythologischen Vorstellung sage: es rühre dieses Brüllen von den heiligen Stieren des Flusses her. Er sagt dabei, dieses Wasserrauschen sei zuweilen dem Gebrülle von Stieren so sehr ähnlich, daß es auf Kühe, welche dasselbe hören, denselben Eindruck mache wie wenn sie einen wirklichen Stier brüllen hörten. Unter

den Erklärungen, welche man schon im Alterthume von der Sitte gab, wornach man die Flußgötter mit Stierhörnern oder auch mit einem Stierkopfe darstellte, wird daher auch diese Aehnlichkeit des Wasserrauschens bei manchen Flüssen mit dem Stiergebrülle angeführt.[33])

An einer andern Stelle beantwortet er die Frage: warum man warme Quellen „heilige Bäder" (λουτρὰ ἱερά) nenne. Er gibt die Antwort nach der Vorstellung, welche er von der Entstehung warmer Quellen hat: dieß komme daher, weil die Wärme in den Quellen von Schwefel und Blitz herrühre, welche beide als besonders heilige Dinge gelten.[34]) Natürlicher wäre es wohl gewesen, zu sagen: man nenne solche Quellen heilig, weil nach allgemeiner volksmäßiger Auffassung alle besonders auffallenden, von dem Gewöhnlichen abweichenden Erscheinungen vorzugsweise als „heilig" bezeichnet werden. So wurden, wie wir aus Aristoteles wissen, wegen ihrer besondern Eigenschaften ein gewisser Meerfisch (Anthias) „heiliger Fisch" genannt und eine gewisse Schlangenart „heilige Schlange."[35])

Aehnlicher Weise hieß auch die Epilepsie „heilige Krankheit." Doch von dieser Benennung gibt Aristoteles noch einen besondern mythologischen Grund an. In einem sehr interessanten Abschnitte der Probleme wirft er sich nämlich die Frage zur Beantwortung auf: Woher kommt es, daß fast alle in der Philosophie, Politik oder Poesie große Männer Melancholiker sind und manche darunter bis zu dem Grade, daß sie an den von der

ſchwarzen Galle herrührenden Krankheiten leiden?" Er führt dann unter den Beiſpielen, die er davon gibt, zuerſt unter den heroiſchen Charaktern dieſer Art Hercules an, indem er beifügt: „auch dieſer hatte eine ſolche Natur; deswegen nannten auch die Alten die Epilepſie nach ihm „heilige Krankheit." [36])

Aber nicht blos mythologiſche Volksſagen, die an Naturerſcheinungen geknüpft ſind, ſondern auch einzelne bildliche Ausdrucksweiſen des Volkes aus dieſem Gebiete entgehen der Aufmerkſamkeit unſers Philoſophen nicht. So z. B. ſagt er bei ſeiner Erklärung des Donners: der Donnerſchlag geſchehe, um Kleines mit Größerm zu vergleichen, ganz ähnlicher Weiſe wie das Kniſtern und Praſſeln der Flammen bei dem Verbrennen des Holzes. Er ſetzt dann noch bei der Erwähnung dieſes Kniſterns hinzu: „welches die Einen Gelächter des Hephäſtus oder auch der Heſtia, die Andern Drohung derſelben nennen." [37]) Die erſtere Bezeichnung des Praſſelns der Flammen (Gelächter der Hephäſtos oder Heſtia) iſt die gewöhnliche, volksmäßige. Die zweite Bezeichnung, wornach man darin eine Drohung des Hephäſtus ſah, hängt mit einem Gedanken der Pythagoreer über den Donner zuſammen, wie wir aus einer andern Stelle des Ariſtoteles ſchließen können. In einer ſeiner logiſchen Schriften, wo von den Definitionen gehandelt wird, gibt nämlich Ariſtoteles beiſpielsweiſe eine Definition des Donners, welche zugleich eine Erklärung deſſelben enthalten ſoll, und er

definirt denselben, und zwar nach seiner oben schon angeführten Erklärungsweise dieser Naturerscheinung also: Donner ist der Lärm des in den Wolken verlöschenden Feuers. Gleich darauf führt er den Satz aus, es könne Etwas mit Nothwendigkeit geschehen und dennoch zugleich auch eines bestimmten Zweckes wegen. Um diesen Satz anschaulich zu machen, fügt er dann folgendes Beispiel hinzu: „wenn es bei dem raschen Verlöschen des Feuers in den Wolken bei dem Gewitter donnert, so ist dieses nothwendig mit einem Prasseln und einem Getöse verbunden, aber zugleich auch geschieht dieses, wie die Pythagoreer sagen, als Drohung gegen die im Tartarus Befindlichen, damit sie sich fürchten.“ [38]) Wie also das Prasseln des verbrennenden Holzes nach einer volksmäßigen Vorstellung als Drohung des Hephästos aufgefaßt wurde, so wurde der auf einer gleichen, aber nur im Großen wirkenden Ursache beruhende Donner von den frommen Pythagoreern als eine Drohung gegen die im Tartarus gefangen gehaltenen Titanen, als ein Mittel, um diesen Ungethümen eine heilsame Furcht einzuflößen, betrachtet. Aehnlicher Weise nimmt Aristoteles bei der Erklärung einer andern natürlichen Erscheinung aus dem Gebiete der Physiologie des Menschen auf einen Volksglauben Rücksicht und bemüht sich sogar, den Grund desselben aufzusuchen. Wo er nämlich in seinen Problemen, einer Sammlung von Notizen und Fragen aller Art, von dem Nießen handelt, wirft er sich die Frage auf: warum gerade nur das Nießen

nach dem Volksglauben als eine von Gott geschickte, glückliche Vorbedeutung gelte und nicht auch andere analoge Luftentwicklungen aus dem menschlichen Körper. Er gibt dann davon einen doppelten Grund an: einmal weil das Nießen im Haupte vorgehe, dem vorzüglichsten und dem am meisten mit dem göttlichen Wesen verwandten Theile unsers Leibes; und dann weil das Nießen eine Kraftäußerung des betreffenden Organes und dadurch ein Zeichen der vorhandenen oder in der Herstellung begriffenen Gesundheit sei.[39])

Wir gehen nun zu denjenigen Mythen, mythologischen Wesen und Religionsgebräuchen über, welche Aristoteles in seinen philosophischen Schriften erwähnt, und zwar so, daß er den Inhalt dieser mythologischen Vorstellungen der Volksreligion auf allgemeine Begriffe zurückführt und dadurch ihre Erklärung gibt, oder in der Weise, daß er sie benützt, um seine philosophischen Gedanken dadurch anschaulich zu machen. Die Quellen, aus welchen er die mythologischen Anführungen schöpft, sind: die Beobachtung des im Leben vorkommenden Volksglaubens (wie wir dieses bei den oben angeführten Beispielen aus den naturhistorischen Schriften des Philosophen schon gesehen haben); ferner die Dichter, vor allen Hesiod und Homer; endlich noch die Gewährsmänner, welche er häufig unter der Bezeichnung „die Theologen" oder „die alten Theologen" anführt. Ehe wir zur Aufzählung der in den philosophischen Schriften des Aristoteles angeführten

und erklärten einzelnen Mythen übergehen, müssen wir ein Wort über die zuletzt genannte dritte Quelle der mythologischen Anführungen und Erklärungen vorausschicken.

Die gesammte theoretische Philosophie theilt Aristoteles ein in die drei Theile: Physik, Mathematik und in die Wissenschaft von dem übersinnlichen, für sich bestehenden Sein, als dem letzten Grund der Dinge. Letztern Theil der Philosophie, welche wir nach der, aber nicht von Aristoteles herrührenden, Ueberschrift eines davon handelnden Werkes, Metaphysik zu nennen pflegen, nennt Aristoteles selbst bekanntlich niemals so, sondern: Erste Philosophie oder Theologie.[40]) Nach diesem Sinne des Wortes sind Theologen bei Aristoteles: diejenigen, welche ein solches übersinnliches Wesen als den letzten Grund der Dinge annehmen und dasselbe zu erforschen suchen. In diesem Sinne finden wir die Theologen bei ihm genannt, einmal im Gegensatz gegen die Physiker, welche kein solches übersinnliches, immaterielles Wesen annehmen, sondern nur stoffliche, körperliche Dinge;[41]) ferner nennt er so unter den Dichtern diejenigen, deren Gedichte Theogonien und Kosmogonien zum Gegenstand hatten, welchen er die Männer der menschlichen Wissenschaft entgegensetzt.[42]) In dieser Anwendung nennt er einmal „Hesiod und die Theologen, welche nur darauf sahen, was sie sagten möglichst glaublich darzustellen“[43]) (ohne den strengern Anforderungen des Forschens zu genügen). Wie man aber

auch über die Anfänge der griechischen Cultur, über deren Verhältniß zu dem Orient, so wie über Homer und Hesiod denken mag, so viel geht ohne alle weitere Untersuchung aus der so vollendeten Form dieser Dichter hervor, daß sie nicht die ältesten sein können, daß ältere Dichter ihnen vorausgegangen waren, deren Andenken und Namen ja auch bei den Griechen sich stets erhalten hat. An diese urältesten Dichter wird der Leser denken, wenn er bei Aristoteles erwähnt findet: „Diejenigen, welche in uralter Zeit, lange vor dem jetzigen Geschlecht und zuerst sich mit Theologie beschäftigt haben.“ [44]) Aber der Philosoph erwähnt diese älteste Periode der griechischen Religion und Poesie nicht blos im Allgemeinen, sondern er führt auch bei mythologischen Vorstellungen, welche er in seinen Schriften berührt oder erklärt, insbesondere noch den Namen jenes Sängers und Religionslehrers an, welcher jene älteste Periode vorzugsweise repräsentirt, den Namen Orphens. Zwar fügt er an den beiden Stellen, wo er dieses thut, einen zweifelnden Zusatz bei; er gebraucht bei diesen Anführungen die Ausdrücke:„ die so genannten orphischen Gedichte“ und: „die so genannten Gedichte des Orpheus.“ [45]) Ja, nach einer bekannten Stelle bei Cicero soll Aristoteles sogar dargethan haben, „es habe gar niemals einen Dichter Orpheus gegeben.“ [46]) Aber jener zweifelnde Zusatz drückt nur aus, daß die damals unter dem Namen des Orpheus umherlaufenden Gedichte nicht von Orpheus selbst ab-

gefaßt waren, wodurch altorphische Lehren als ihr Inhalt nicht ausgeschlossen sind. Eben so wenig steht die aus Aristoteles von Cicero angeführte Stelle der Annahme entgegen, daß es in jener ältesten Periode von der homerischen Weise unterschiedene, in Gesängen ausgedrückte religiöse Vorstellungen und Lehren gegeben, welche man als orphische bezeichnete, sei es nun, daß Aristoteles das wirkliche Dasein eines einzelnen Individuums, mit allen den Attributen, welche die Sage ihm beilegte, in Abrede stellen wollte, ähnlicher Weise wie Fried. Aug. Wolf den historischen Homer als Individuum in Abrede stellte, oder sei es, daß man auf das Prädicat Dichter den Nachdruck legen muß, und daß demnach gesagt werden soll: einen Dichter Orpheus habe es nie gegeben. Wie dem nun auch sein mag, im Allgemeinen wird man annehmen dürfen, daß Aristoteles, wo er bei Anführung mythologischer Vorstellungen sich auf „die alten Theologen" beruft, wenn er nicht Hesiodus ausdrücklich nennt, alte vorhomerische und vorhesiodeische Theogonien und Kosmogonien, und darunter namentlich orphische Lehren versteht.[47]) Nach dieser Vorbemerkung gehen wir nun zur Betrachtung der Anführungen und Erklärungen einzelner göttlichen Wesen, religiösen Vorstellungen und Sagen über, welche in Aristoteles philosophischen Schriften vorkommen.

Die Frage nach dem Ursprunge der Welt, nach dem letzten Grund der Dinge beschäftigt nicht minder

wie die Philosophen so schon die ältesten Religionen. Alle Mythologien sind nichts anders als Versuche, dieses Räthsel des Daseins zu lösen. Es ist natürlich, daß für solche Philosophen, welche nicht ganz sich auf sich selbst isoliren, und welche auch den Bestrebungen Anderer auf dem Gebiete der Speculation Aufmerksamkeit zuwenden, diese ersten Versuche der Speculation, wenn auch in mythologischer Umhüllung, dennoch viel Interesse darbieten müssen. So erklärt es sich, daß auch Aristoteles inmitten der abstractesten Speculation es zuweilen nicht verschmäht, auf die griechische Mythologie Rücksicht zu nehmen, sei es um auf den in dieser Umhüllung liegenden speculativen Gedanken aufmerksam zu machen, oder sei es, daß er durch die Bilder der mythologischen und symbolischen Ausdrucksweise seinen Abstractionen Anschaulichkeit geben will. Wir wollen daher zuerst hier die einzelnen mythologischen Wesen und die Mythen voranstellen, welche sich auf die Weltschöpfung beziehen und welche Aristoteles in den Kreis seiner metaphysischen Speculation zieht.

Bei der Untersuchung über den ersten Grund der Dinge führt Aristoteles bei einem Rückblick auf die frühern Versuche auf demselben Gebiete an: die ersten Philosophen hätten eine materielle ewige, nur in ihren Beschaffenheiten veränderliche Substanz oder mehrere solche Substanzen als den Grund der Welt angenommen; Thales namentlich, der erste unter den griechischen Philosophen, habe als diesen materiellen Grund der

Dinge das Waſſer angenommen. Darauf fährt er alſo fort: Es fehlt nicht an Solchen, welche glauben, daß auch die ganz Alten, welche lange vor dem gegenwärtigen Geſchlecht und zuerſt theologiſirten, eine eben ſolche Vorſtellung von der Natur gehabt hätten, indem ſie Okeanos und Thetys zu den Erzeugern alles Gewordenen machten, und indem ſie die Götter ihren Eid bei dem Waſſer, bei dem Styx, wie die Dichter dieſes Waſſer nennen, ſchwören ließen: denn das Ehrwürdigſte ſei immer das Aelteſte; der Eid ſei aber das Ehrwürdigſte. Ob dieſe Anſicht über die Natur wirklich die älteſte iſt, dürfte vielleicht für nicht ſo ſicher gelten, Thales jedoch ſoll jedenfalls ſo über den erſten Grund der Welt gedacht haben." [48]) — Die hier berührte mythologiſche oder, um mit Ariſtoteles zu reden, theologiſche Anſicht über Oceanus und Tethys als die Perſonification des feuchten Elementes, als des Urſprunges der Dinge, iſt aus Verſen hergenommen, welche dem Orpheus zugeſchrieben und von Plato angeführt werden:

Okeanos vermählt ſich zuerſt, er herrlichen Stromes,
Da er Tethys, die Schweſter von gleicher Mutter, ſich freite.

Noch bezeichnender hiefür iſt der Anfang des orphiſchen Hymnus auf Okeanos:

Okeanos ruf ich an, den ewig dauernden Vater,
Ihn, den Urſprung der Götter ſowohl als der ſterblichen Menſchen. [49])

Auch bei Homer heißt Okeanos der Strom,
Der Allen Geburt verlieh und Erzeugung.[50])

Wenn Ariſtoteles Zweifel darüber ausſpricht, ob die mit der Lehre des Thales übereinſtimmende Anſicht von dem Waſſer, als dem Urgrund der Dinge, wirklich ſo uralt ſei, ſo beruht dieſer Zweifel gewiß nicht ſowohl darauf, als habe der Mythus von Oceanus und Tethys überhaupt nicht einen ſymboliſchen oder allegoriſchen Sinn (da er einen ſolchen Sinn der Mythologie anderwärts anerkennt), ſondern auf andern Gründen. Denn einmal iſt ja an der erſten orphiſchen, oben angeführten Stelle von einer Mutter des Oceanus und der Tethys die Rede, ſo daß dieſe beiden Weſen nicht die allererſten ſein können, und ferner ſtimmen andere alten Theogonien damit nicht überein. Ariſtoteles ſelbſt führt im Verlauf ſeiner Kritik der frühern philoſophiſchen Anſichten über einen materiellen Urgrund der Dinge als bemerkenswerth an, daß von jenen alten Philoſophen für dieſen Urſtoff außer dem Waſſer andere als Thales das Feuer oder die Luft hätten gelten laſſen, aber keiner die Erde, wie nach der gewöhnlichen und allgemeinen volksmäßigen Anſicht doch am nächſten liege. „Auch Heſiod (fährt er dann fort) ſagt, die Erde ſei zuerſt unter den körperlichen Dingen entſtanden: ſo alt und volksthümlich war dieſe Vorſtellung.“[51]) Die Erde bringt aus ſich nach Heſiodus den Uranos (Himmel) hervor, und mit dem Uranos den Oceanos.[52])

Die hesiodeische Theogonie veranlaßt auch sonst unsern Philosophen zu Reflexionen über ihren Inhalt, weßwegen wir den Anfang derselben, welcher hiebei zunächst in Betrachtung kommt, hier einschalten wollen (Theogonie V. 116 ff.):

Siehe vor Allem zuerst ward Chaos; aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd' ein daurender Sitz den gesammten
Ewigen, welche bewohnen die Höh'n des beschneiten Olympos;
Tartaros Graun auch im Schooße des weit umwanderten
Erdreichs;
Eros zugleich, der geschmückt vor den Ewigen allen mit
Schönheit.

Das Chaos in dieser Theogonie wird von Aristoteles als der leere Raum aufgefaßt, die Vorbedingung aller körperlichen Dinge. Nachdem er nämlich in diesem Sinne den Begriff des Raumes in seiner Physik analysirt hat, fährt er fort: „So möchte auch wohl Hesiodus ganz das Richtige treffen, wenn er in seiner Dichtung den Raum als das Erste setzt." Er sagt nämlich doch: „Von Allem zuerst ward Chaos, darauf die breitbrüstige Erde, weil zuerst Raum für das was ist vorhanden sein muß, und er, nach der allgemeinen und gewöhnlichen Ansicht der Menschen, annahm, Alles was ist müsse irgendwo und im Raume sein." [53])

Außer dieser Bemerkung über das Chaos macht Aristoteles noch zwei andere hier anzuführende Bemerkungen über den speculativen, wenn auch in Bildern dargestellten Gehalt der hesiodeischen Theogonie. Bei

der Darſtellung der Lehre des Xenophanes, wornach nicht Etwas aus Nichts werden kann und daher, wenn Etwas iſt, ein Sein von Ewigkeit her angenommen werden muß, führt Ariſtoteles an, es gebe aber doch auch eine dieſer Anſicht entgegenſtehende Anſicht, wornach allerdings ein Werden eines vorher nicht Seienden, ein Werden aus Nichts angenommen werde, und „dieſe Anſicht (fährt er fort) iſt nicht etwa nur ſo zufällig von irgend wem, ſondern von Solchen ausgeſprochen worden, welche in einem gewiſſen Ruf des Wiſſens und der Weisheit ſtehen. So Heſiod, der da ſagt:

„Siehe vor Allem zuerſt ward Chaos"
(u. ſ. w. Siehe oben.)

Alles andere läßt er aus dieſen (Chaos, Erde, Eros) entſtehen; ſie ſelbſt aus Nichts.[54])

Die zweite Bemerkung des Philoſophen über den ſpeculativen Gehalt dieſes theogoniſchen Syſtems betrifft die Bedeutung des Eros in demſelben. Nachdem er nämlich ausgeführt hat, es ſei nicht genug, einen Grundſtoff zur Erklärung der Entſtehung der Welt anzunehmen oder nachzuweiſen, ſondern man müſſe auch eine wirkende Urſache haben, eine dieſe Grundſtoffe bewegende und bildende Kraft, und nachdem er in dieſer Beziehung die Lehre des Anaxagoras mit Lob genannt hat, welcher „den Geiſt" als dieſe letztere Kraft annimmt: ſo fügt er folgendes hinzu: „Man möchte

vermuthen, daß Hesiodus als der erste so Etwas gesucht habe und überhaupt wer noch sonst die Liebe oder Begierde in dem Seienden als Prinzip gesetzt, so wie dieses z. B. auch Parmenides thut. Dieser nämlich, wo er die Welt entstehen läßt nennt den Eros den ersten aller Götter, und Hesiod sagt: Siehe vor Allem zuerst ward Chaos, aber nach diesem ward die gebreitete Erd. . . . Eros zugleich, der geschmückt vor den Ewigen allen mit Schönheit;" da eben ein Grund in dem was ist sein muß, welcher die Dinge bewegt und zusammenbringt."[55]) Auf die Nothwendigkeit einer solchen dritten bewegenden Kraft kommt er an einer andern Stelle seiner Metaphysik zurück, wo er gleichfalls wieder auf eine mythologische Vorstellung Rücksicht nimmt. Er spricht dort den Gedanken aus, diese bewegende Kraft der Welt müsse ewig sein und nicht der Möglichkeit oder dem Vermögen, der Dynamis nach, sondern in wirklicher Thätigkeit, oder der Energie nach; mit andern Worten: ewig bewegend nicht etwa nur potentia, sondern actu. Darauf gibt er einen Beweis dieses Satzes durch das Gegentheil: „wenn, sagt er, wie die Theologen wollen, welche aus der Nacht die Dinge entstehen lassen, oder wie die Physiker sagen, alle Dinge ungetrennt beisammen wären, so wäre eine Bewegung nicht möglich. Denn wie sollte das was ist in Bewegung kommen, ohne daß eine thätig wirkende Ursache hinzuträte?"[56]) Es fragt sich, wer die Theologen sind, „welche aus der Nacht zeugen" (οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες), d. i.

Etwas aus der Nacht allein entſtehen laſſen. Nach dem griechiſchen Erklärer[57]) wäre unter dieſen Theologen Heſiodus begriffen. Allerdings wird bei ihm aus dem Chaos wie die Erde, ſo auch Erebus (das Dunkel), aus dem Erebus die Nacht und aus der Vermählung beider (des Erebus und der Nacht) der Aether und der Tag (Theogonie V. 123):

Erebos ward aus dem Chaos, es ward die dunkele Nacht auch.
Dann aus der Nacht ward Aether und Hemera, Göttin des Lichtes,
Welche ſie beide gebar von des Erebos trauter Empfängniß.

Aber die Nacht erzeugt bei Heſiod auch ohne Zuthun einer männlichen Kraft eine Reihe von Weſen: das Geſchick, die Ker, den Tod, den Schlaf, die Träume, die Nemeſis u. a. (Theogon. V. 211 ff.). Hiergegen nun würde die Bemerkung des Ariſtoteles paſſen, daß wie in der bloßen Möglichkeit (Dynamis, Potentia), ſo auch in der unterſchiedsloſen Nacht Weſenheiten und Formen aller Art beſchloſſen ſein können, daß ſie aber nur erſt durch die thatkräftige Wirklichkeit (Energie, Actu) zu dem Sein gelangen. Wäre, wie mehrere Gelehrten glauben, dieſe ganze Stelle über die Nacht in der Heſiodeiſchen Theogonie eine ſpäter hinzugekommene Interpolation, ſo könnte dennoch auch ſo Ariſtoteles dieſelbe hier im Sinne haben. Aber immerhin könnten ihm auch andere alten Theologu-

mena und Mythologumena vorgeſchwebt haben, welche die Nacht an den Anfang der Dinge ſetzen, ſo wie in Aegypten Athor, die Nacht, als Urweſen erſcheint, und verwandte Vorſtellungen in andern alten Religionen.[58])

Eine mit dem Urgrund der Dinge und der Entſtehung der Welt zuſammenhängende Frage der Speculation iſt die: ob das Vollkommne und das Beſte dem erſten Grund und Anfange alles deſſen was iſt ſchon zukomme, oder ob an den Anfang das Unvollkommene zu ſetzen ſei, was ſich erſt durch fortſchreitende Entwicklung zur Vollkommenheit erhoben habe. Der Philoſoph zählt nun Repräſentanten dieſer beiden entgegenſtehenden Anſichten auf und macht dabei darauf aufmerkſam, daß den Vorſtellungen der griechiſchen Volksreligion die letztere Anſicht zu Grunde liege, die Anſicht nämlich von einem Fortſchritt von dem weniger Vollkommnen zu dem Vollkommnen. „Die alten Dichter, ſagt er, huldigen dieſer Anſicht gleichermaßen, inſofern als ſie die Herrſchaft und die Weltregierung nicht den erſten göttlichen Weſen zuſchreiben, wie der Nacht, dem Uranos, dem Chaos, dem Okeanos, ſondern dem Zeus.“ Er ſtellt dieſer Anſicht der griechiſchen Mythologie, wie ſie in den alten Nationaldichtern vorliegt, dann entgegen die Anſicht mehrerer der erſten Philoſophen, welche den mythologiſchen Standpunkt zu verlaſſen anfangen, wenn auch noch nicht ganz unabhängig davon ſind, ſo wie die Anſicht orientaliſcher Religionsphiloſophen. Er fährt näm-

lich also fort: „die genannten Dichter sprechen diese Ansicht aus dadurch, daß sie einen Wechsel der Weltherrschaft annehmen. Dagegen diejenigen Schriftsteller, bei denen Poesie und Philosophie noch verbunden sind — (Aristoteles nennt sie „die Gemischten") — und welche nicht Alles mythisch auffassen, wie Pherecydes und einige Andere, setzen das erste Hervorbringende als das Beste, ebenso die Magier und von den spätern Denkern z. B. Empedokles und Anaxagoras, von welchen der erstere die Liebe als Element, der andere den Geist als erstes Princip annimmt.[59])

In denselben Kreis speculativer Fragen gehört auch noch die weitere Frage: wie es möglich und zu erklären sei, daß von einem und demselben Urgrunde der Dinge Unvergängliches und Vergängliches ausgehen könne; oder wenn dieses nicht zulässig sein sollte, ob dann nicht ein doppeltes getrenntes Prinzip anzunehmen sei, eines für die vergänglichen, ein anderes für die unvergänglichen Wesen. Wo Aristoteles in seiner Metaphysik diese Fragen behandelt, nimmt er auch Rücksicht darauf, wie die griechische Volksreligion dieses Problem sich zu lösen versuchte. Daß die Bedeutung dieser Frage schon von den ersten Gründern der Volksreligion gefühlt wurde, ist eben so sichtbar als das Ungenügende der einfachen und naiven Lösung, welche man für die Frage gab. Auf letzteres macht der Philosoph zunächst aufmerksam. Er sagt darüber folgendes:[60]) „Eine nicht geringere Schwie-

rigkeit (als das Verhältniß zwischen den Einzelwesen zu dem Allgemeinen) liegt sowohl für die jetzigen wie für die frühern Forscher in der Frage: ob das Unvergängliche und das Vergängliche dieselben Principien habe oder getrennte. Ist das Princip oder der letzte Grund für Beides, für das Unvergängliche und Vergängliche, eines und dasselbe, wie kommt daß von dem, was aus diesem gemeinsamen Grunde kommt, ein Theil unvergänglich, ein anderer Theil vergänglich ist? Hesiod und alle Theologen haben bei der Antwort auf diese Frage nur auf das gesehen, was sich von ihrem Standpunkte aus als glaublich darstellen ließ, für unser Bedürfniß haben sie freilich nicht gesorgt. Sie stellen nämlich die Principien der Dinge als Götter dar und als von Göttern gezeugt; dabei sagen sie, alle Wesen, welche nicht Nektar und Ambrosia kosten, seien sterblich. Hiermit gebrauchen sie zwar Namen, die ihnen bekannt sind, aber was sie über die Anwendbarkeit dieser Gründe der Unsterblichkeit und Sterblichkeit sagen, geht freilich über unsre Fassungskraft. Denn wenn die Unsterblichen nur des Vergnügens wegen davon kosten, so ist Nektar und Ambrosia nicht der Grund davon, daß sie unsterblich sind; ist aber Nektar und Ambrosia der Grund davon, wie können sie überhaupt ewig sein, wenn sie der Nahrung bedürfen? Doch bei solchen mythischen Erklärungen wie die vorliegende lohnt es sich nicht der Mühe, sie ernstlich zu untersuchen; aber denjenigen, welche in der

Form logischer Beweise philosophiren, ist die Frage zur Beantwortung zu stellen: warum von den Wesen, welche sind, wenn Alles aus einem gemeinsamen letzten Grunde ausgeht, die einen von Natur ewig sind, die andern vergänglich."

Als kosmologische Mythen werden von Aristoteles auch noch angesehen und erklärt der Mythus von Atlas und die goldene Kette des Zeus bei Homer. Es wird darum hier der geeignete Ort sein, mitzutheilen, was der Philosoph über diese beiden Mythen sagt.

Nach der Weltanschauung des Aristoteles ruht die Erde unbeweglich in der Mitte des Weltgebäudes und das Himmelsgewölbe mit den verschiedenen Bahnen der Himmelskörper bewegt sich um die Erde. Es war ihm daher die Aufgabe gestellt, das Princip, den bewirkenden Grund dieser Bewegung des Himmelsgewölbes nachzuweisen. Dieser Grund der Bewegung, diese bewegende Kraft kann nur entweder innerhalb des Himmelsgewölbes liegen oder von außen her auf dasselbe wirken. Nach dem aristotelischen Systeme geht der Grund der Bewegung aus von einer außerhalb des Himmelsgewölbes und über der äußersten Sphäre des Himmesgewölbes wirkenden Kraft, welche selbst unbewegt und außer aller Bewegung unkörperperlich, rein geistig, ewig, vollkommen in dem Denken und Anschauen ihrer selbst selig den Himmel, in dessen Aether die himmlischen Körper als beseelte höhere Wesen ihre Bahnen durchlaufen, bewegt und zusammen-

hält und durch den Einfluß der Himmelskörper auf die Erde auch hier Leben und Bewegung bewirkt. An einer Stelle ſeiner Werke nun, wo Ariſtoteles zu beweiſen ſucht, die das Himmelsgewölbe bewegende Kraft könne nicht innerhalb deſſelben gefunden werden, benützt er, um ſeine Gedanken hierüber anſchaulich zu machen, den Mythus von dem das Himmelsgewölbe tragenden und drehenden Rieſen Atlas. Nachdem Ariſtoteles nämlich an dieſer Stelle angedeutet hat, warum die bewegende Kraft des Himmels nicht innerhalb deſſelben und ſelbſt mit demſelben ſich bewegend ſein könne, und daß außerhalb dieſer Bewegung etwas ſelbſt Unbewegtes ſein müſſe, welches ſich zu der geſammten Welt ſo verhalte, wie die feſtſtehende Erde zu den ſich darauf bewegenden lebenden Weſen: ſo kommt er auf folgende Weiſe auf den Mythus von Atlas zu ſprechen. „Diejenigen, ſagt er, welche nach dem Mythus den Atlas auf der Erde ſtehen laſſen, ſcheinen mit dieſem Mythus den Sinn zu verbinden, als bedeute Atlas gleichſam den Durchmeſſer der Himmelskugel, der an den Polen dieſelbe umdrehe.“ [61]) Darauf ſetzt er auseinander, warum eine ſolche Umdrehung des Himmels von dem durch die Erde als den Mittelpunkt gehenden Diameter des Himmelsgewölbes und deſſen Polen nicht ausgehen könne. Er meint: die Widerſtandskraft der Erde müſſe dann, damit ſie unbeweglich und feſtſtehend im Mittelpunkt, wie ſie ſei, bleiben könne, dem Umſchwung des ganzen Himmels das Gleichgewicht hal-

ten, was nicht möglich sei. Von demselben Mythus des Atlas spricht der Philosoph auch an einer anderen Stelle,[62]) welche in doppelter Hinsicht bemerkenswerth ist; einmal deßwegen, weil sie eine Andeutung über das verhältnißmäßig jüngere Alter dieses Mythus enthält, und dann dadurch, weil sie die schon oben in dem allgemeinen Theile angedeuteten Berührungspunkte zwischen den Vorstellungen der Volksreligion und der Theorie der aristotelischen Philosophie über das Weltgebäude und über die Natur der Himmelskörper aufs neue zeigt.

Nach der aristotelischen Lehre ist der Himmel, d. i. der Weltraum vom Mond aufwärts, von der in dem Mittelpunkte des Weltraumes befindlichen Erde nach der Peripherie zu, mit dem Aether und den darin befindlichen Himmelskörpern erfüllt, eine einfache, ewige, kreisförmig sich bewegende, göttliche Substanz, ein fünftes Element von einer ganz andern Art als die vier irdischen Elemente, denen nur eine geradlinige Bewegung zukommt. Nachdem diese Theorie in dem Ersten Buche des Werkes „Vom Himmel" abgehandelt worden und das gewonnene Resultat im Anfange des Zweiten Buches kurz angegeben ist, fährt der Philosoph also fort: „Darum ist es ganz begründet, die alten, vaterländischen Vorstellungen als wahr gelten zu lassen, wornach etwas Unsterbliches und Göttliches in Demjenigen ist, was keine Grenze hat, sondern selbst alles Andere begrenzt. Diese kreisförmige Bewegung

als die vollkommenſte umſchließt alle unvollkommenen Bewegungen, welche nicht ohne Grenze und Ruhe ſind; ſie ſelbſt iſt aber ohne Anfang und Ende, ohne aufzuhören je in der Zeit, für alle andere Bewegungen der Grund ihres Anfangs und ihres Stillſtandes. So haben denn auch die Alten den Himmel und den obern Raum den Göttern zugetheilt, weil er allein unſterblich iſt. Die von uns gegebene Auseinanderſetzung zeigt nun gleichfalls, daß der Himmel unentſtanden und unvergänglich iſt, auch außerhalb aller irdiſchen Mängel, ohne Mühe und ohne eines von außen her kommenden Zwanges zu bedürfen, welcher ihn etwa verhinderte, anders als ſeiner Natur nach ſich zu bewegen. Deßwegen darf man auch nicht annehmen, daß diejenigen dem Mythus der Alten gemäß ſich verhalten, welche ſagen, der Himmel habe zu ſeiner Erhaltung einen Atlas nöthig. Denn die Dichter, welche dieſe Sage erſonnen haben, ſcheinen dieſelbe Vorſtellung zu haben wie die Spätern. Wie wenn nämlich die Himmelskörper ſchwer und von irdiſchem Stoffe wären, brachten ſie mit denſelben eine beſeelte Kraft in Verbindung, welche ſie zuſammenhalten ſollte.“ Letzteres hält aber Ariſtoteles darum für unnöthig, weil die Himmelskörper ſelbſt beſeelt ſind und aus einer der Schwere nicht unterworfenen, überirdiſchen Subſtanz beſtehen, zu deren Weſen die kreisförmige Bewegung gehört. Es ſchließt dann das Räſonnement mit dem Satze: „auf dieſe Weiſe läßt ſich die ewige Bewegung des

Himmels passender erklären, und auch nur so allein können wir in Uebereinstimmung bleiben mit dem oben angedeuteten ahnenden Glauben (μαντεία) hinsichtlich der Gottheit.[4]

Eine kosmologische Deutung gibt Aristoteles auch der in einer Rede des Zeus bei Homer genannten goldenen Kette, aber etwas anders gewendet als die andern Schriftsteller, welche von dieser homerischen Stelle eine symbolische oder allegorische Anwendung machen. An dieser oft angeführten Stelle spricht Zeus also drohend zu den übrigen Göttern:[63])

Auf wohlan, ihr Götter, versuchts, daß ihr All' es erkennet:
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel,
Hängt dann all' ihr Götter euch an und ihr Göttinen alle;
Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus, den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit!
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen
Selbst mit der Erd euch zög ich empor und selbst mit dem Meere;
Und die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos
Bänd ich fest, daß schwebend das Weltall hing in der Höhe.
So weit rag ich vor Göttern an Macht, so weit vor den Menschen.

Es mag wohl sein, daß dieser Drohung, welche nur durch einen gesetzten Fall anschaulich gemacht werden soll, die Erinnerung an ein bedeutungsvolleres Symbol, an einen theologischen Mythus zu Grunde liegt. Wenigstens ist diese Stelle schon von alten griechischen Schriftstellern von Plato an zu Gleichnissen

benützt oder geradezu allegorisch gedeutet worden, wie wenn sie nicht ohne eine bedeutungsvollere Anspielung oder einen tiefern Sinn sein könnte. Die Stoiker namentlich sahen in dieser goldenen Kette die Weltseele und die bindende Gewalt des Schicksals; Andere Anderes. Aristoteles legt bei diesem Bilde den Hauptnachdruck auf die feste Unbeweglichkeit des Zeus, von welchem Alles abhängt, welcher aber durch Nichts in die Bewegung und den Wechsel herabgezogen werden kann. Nachdem er an einer Stelle, wo er diese homerischen Verse anführt, seine anderwärts ausführlicher begründete Theorie berührt hat, wornach die Bewegung des Himmels von einer außerhalb desselben seienden und selbst unbewegten Kraft ausgeht, fährt er fort: „Darum scheint Homer Denjenigen, welche diese Vorstellung haben, ganz gut gesprochen zu haben, da wo er sagt:

Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus, den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit;
Hängt dann all' ihr Götter euch an und ihr Göttinnen alle.

Dasjenige was überhaupt unbeweglich ist, kann von nichts Anderm bewegt werden." [64])

An die Anführungen von Mythen allgemeiner kosmologischer Bedeutung reihen wir an eine andere mythologische Deutung des Aristoteles, die gleichfalls allgemeinerer Art ist, nämlich eine Bemerkung über das verschiedene Geschlecht der alten mythologischen Gottheiten. Bei seiner Darstellung der Principien der animalischen Zeugung sagt er unter Anderm Folgen-

des: „Männlich nennen wir dasjenige lebendige Wesen, welches in einem andern hervorbringt, weiblich dasjenige, welches in sich hervorbingt. Deßwegen halten die Menschen in dem Weltganzen die Natur der Erde für weiblich und sehen sie wie eine Mutter an; den Himmel dagegen und die Sonne und ähnliche Wesen bezeichnen sie als Erzeuger und Väter.“ [65])

Nach diesen mythologischen Deutungen und Bemerkungen allgemeinern und kosmologischen Inhaltes lassen wir jetzt einige solche Deutungen des Philosophen über andere einzelne mythologische Wesen folgen.

Nach orphischer Lehre und überhaupt nach derjenigen alten Weltanschauung, welche Alles aus dem feuchten Element, aus dem Wasser entstehen läßt, gilt, wie wir oben gesehen haben, Oceanus, als der Vater aller Götter. Nach des Hesiodus Theogonien gebiert Gaia von Uranus den Ocean; und nach homerischer Vorstellung fließt Oceanus rings um die Erdscheibe herum als ein sie begrenzender und umkreisender Strom: daher er auch bei Homer „der kreisende Strom“ (ἀψόῤῥοος Ὠκεανος) heißt. [66]) Von diesem im Kreise fließenden Weltstrome Oceanus gibt nun Aristoteles eine andre Erklärung als die gewöhnliche, oder meint wenigstens, daß sie eine andere und wahrere Deutung zuließe. Er versteht nämlich darunter nicht einen Strom, welcher um die Erde im Kreise herumfließt, sondern vielmehr das fortdauernde Aufsteigen der Dünste von der Erde in die Höhe, welche

dann wieder in Geſtalt von Regen zur Erde herabkommen und ſo einen ewigen Kreislauf bilden. Er ſpricht ſich in ſeinem Werke über Meteorologie darüber alſo aus: „Dieſer Kreislauf geſchieht in einer ähnlichen Weiſe wie der Kreislauf der Sonne. Man muß ſich ihn gleichſam wie einen Fluß denken, welcher im Kreiſe aufwärts und abwärts fließt, beſtehend zuſammen aus Luft und Waſſer. Wenn nämlich die Sonne nahe iſt, ſo ſtrömt der Fluß der Ausdünſtung aufwärts, wenn ſie ſich entfernt, ſtrömt der Fluß des Waſſers abwärts. Dieß geſchieht in Einem fort nach feſter Ordnung. Wenn daher die Altvordern mit der Bezeichnung des Oceanus einen beſondern, nicht ganz offen vorliegenden Sinn verbunden haben, ſo meinen ſie vielleicht damit dieſen eben genannten, die Erde umkreiſenden Strom (von ſteigenden Dünſten und fallendem Regen)." [67]) Immerhin kann auch nach dieſer von Ariſtoteles gegebenen Deutung Oceanos ſehr gut ein Sohn der Gäa und des Uranos heißen: denn der Himmel ſendet den Regen herab, welcher Meer und Flüſſe erhält; die Erde aber läßt von ſich die Dünſte aufſteigen, deren Niederſchlag der Regen iſt, und ſie gibt in ihrem Schooße die Tiefen her, in welchen die Gewäſſer ſich ſammeln.

Von Ares und Aphrodite's Liebesverhältniß ſpricht Ariſtoteles bei Gelegenheit ſeiner Kritik der ſpartaniſchen Einrichtungen. Er tadelt nämlich dabei die große Freiheit, welche die Lacedämonier dem weiblichen Geſchlecht ließen, ſowohl bei deſſen Erziehung als auch

ſonſt im Leben; er ſieht den Grund davon in einer zu großen Schwäche und Leidenſchaft für das weibliche Geſchlecht, welcher überhaupt und faſt allgemein tapfere, kriegeriſche Charaktere und Nationen ausgeſetzt wären. Dann fährt der Philoſoph alſo fort: „Deßwegen hat Der, welcher zuerſt in der mythologiſchen Dichtung Ares mit Aphrodite zuſammengeſellte, dieſes nicht ohne guten Grund gethan: denn alle ſolche Charaktere wie Ares werden von der ſinnlichen Liebe beherrſcht.“ [68]) Ariſtoteles deutet alſo damit an eine gewiſſe Nothwendigkeit des Zuſammenſeins ſtarker, männlicher Kraft, wie ſie in dem kriegeriſchen Muthe ſich zeigt, und eines ſtarken Hanges zu den Genüſſen ſinnlicher Liebe. Der gelehrte Peter Bayle in ſeinem großen Kritiſchen Wörterbuche beſpricht einmal dieſelbe Meinung als eine ziemlich allgemein angenommene. Obgleich er von der hier angeführten Stelle des Ariſtoteles keine Kenntniß zu haben ſcheint, wenigſtens ſie nicht anführt, ſo widerlegt er doch die mit der allgemeinen Meinung übereinſtimmende Anſicht des Philoſophen auf eine ſehr ſchlagende Weiſe. In dem Artikel über Heinrich IV von Frankreich macht nämlich Bayle die Bemerkung: wenn die übergroße ſinnliche Liebe zu dem weiblichen Geſchlecht nicht die volle Entwicklung und Anwendung der edeln und großen Tugenden dieſes Königes beeinträchtigt hätte, ſo wäre er den am meiſten bewunderten Helden der Geſchichte gleich gekommen oder hätte ſie noch übertroffen. „Wenn er bei

seinem ersten Fehltritte dieser Art, fährt Bayle fort, das Schicksal von Peter Abelard gehabt hätte, so wäre er im Stande gewesen, ganz Europa zu erobern, und er hätte den Ruhm Alexanders und Cäsars verdunkelt." In einer interessanten Note zu dieser Stelle fügt dann der gelehrte Mann hinzu: man werde vielleicht einwenden, in einem solchen unglücklichen Falle würde Heinrich vielmehr muthlos und unkriegerisch geworden sein, denn das nämliche Temperament, welches ihn so sehr zur Frauenliebe hintrieb, sei auch die Quelle seines Muthes und seiner kriegerischen Tapferkeit gewesen. Um nun die Vorstellung von der nothwendigen und unbedingten Verbindung dieser zwei Eigenschaften, des Triebes der sinnlichen Liebe und des kriegerischen Muthes, zu widerlegen, wird dagegen angeführt einerseits die häufig vorkommende Erfahrung, daß Männer, bei denen jener Trieb sehr stark ist, dennoch dabei feige und weichlich sind; und andrerseits wird angeführt eine Reihe von berühmten Kriegshelden, welche in der sinnlichen Liebe ganz enthaltsam waren, wie der Marschall von Gassion, Tilly, Türenne, oder solcher, welche durch natürliche Gebrechen und Mängel selbst außer Stand waren, in diesem Punkte durch Unenthaltsamkeit zu fehlen, wie Sigismund Battori, Fürst von Siebenbürgen, der berühmte Narses im sechsten Jahrhundert und ein anderer Eunuche, einer der tapfersten und besten Generale des türkischen Kaisers Soliman, Namens Halis.[69])

Zu den Mythen, welchen Ariſtoteles eine allegoriſche Deutung gibt, gehört auch der bekannte Mythus von Athene, wornach erzählt wird: die Göttin habe einſt eine Flöte gefunden, darauf zu ſpielen verſucht, das Inſtrument aber ſofort hinweg geworfen, nachdem ſie bemerkt habe, wie ſehr durch Blaſen der Flöte das Geſicht entſtellt werde. Ariſtoteles macht eine Anwendung von dieſem Mythus an jener Stelle ſeiner Politik, wo er bei Gelegenheit des öffentlichen Unterrichtes und der Erziehung auch von dem Lehrgegenſtande der Muſik auf eine auch jetzt noch ſehr beherzigungswerthe Weiſe ſpricht. Er dringt darauf, die Muſik bei der Erziehung vorzugsweiſe als ethiſches und äſthetiſches Bildungsmittel anzuwenden, und nicht, wie man damals ſchon in Griechenland anfieng und wie es bei uns nur zu häufig geſchieht, um durch techniſche Virtuoſität zu glänzen. Er empfiehlt dazu außer dem Geſang einfache Saiteninſtrumente. Die Tibia (ἀυλὸς) verwirft er theils deßwegen, weil dies Blasinſtrument einen mehr aufregenden als ſittenbildenden, einen mehr orgiaſtiſchen als ethiſchen Charakter habe, theils auch weil es, gut geſpielt, einer größern Fingerfertigkeit bedürfe. Dann fährt er fort: „Der von den Alten über die Flöten erdachte Mythus, worin man erzählt: Athene habe die von ihr gefundenen Flöten wieder weggeworfen, hat einen guten Grund. Es iſt zwar nicht übel, wenn man dabei ſagt, die Göttin habe dieſes gethan im Unwillen über die bei dem Blaſen der Flöte wahrgenom-

mene Entstellung ihres Gesichtes; besser jedoch nimmt man an, es sei dieß deßwegen geschehen, weil die Geschicklichkeit im Flötenspielen nichts zur geistigen Bildung beiträgt: Athene ist ja aber gerade die Vorsteherin der geistigen Bildung durch Wissenschaft und Kunst." [70])

Von der Sage, daß die Argonauten den Hercules nicht in ihrem Schiffe behalten, sondern in Folge einer Stimme, welche das Schiff Argo selbst hören ließ, an das Land gesetzt hätten, macht Aristoteles eine witzige Anwendung auf politische Verhältnisse. Er führt an einer Stelle seiner Politik den Gedanken aus: zu dem Begriffe des Staatsbürger gehöre es, daß er nicht bloß am Gehorchen, sondern auch am Befehlen im Staatsleben Theil nehmen könne; dazu sei eine gewisse durchschnittliche Gleichheit, ein ohngefähr und im Ganzen gleicher Werth der Staatsbürger die nothwendige Vorbedingung. Hätte Einer oder hätten Einige ein ganz großes, alle Andern weit übertreffendes Uebergewicht, so könne eine solche Gemeinschaft nicht mehr stattfinden und solche über alle Andern weit hervorragende Individuen müßten entweder aus dem Gemeinwesen sich entfernen oder ausschließlich in demselben herrschen: dazu sei in den Republiken der Ostracismus eingeführt worden. Dann fährt Aristoteles fort: „Darauf beruht denn auch die mythologische Erzählung, daß die Argonauten den Herakles aus einer ähnlichen Ursache zurückließen: das Schiff Argo wollte ihn nicht mit den

übrigen tragen, weil er alle andern Mitschiffenden an Gewicht weit übertraf. Wenn der Philosoph schon bis dahin in seiner Auseinandersetzung über die Gleichheit und Ungleichheit der Bürger und die darauf beruhende Vertheilung des Gebietens und Gehorchens vielleicht an das Verhältniß seines königlichen Zöglings Alexanders zu seinen Macedoniern dachte und wenn er will, daß daran auch von den Lesern gedacht werde, so gilt dasselbe noch in höherm Maaße an einer gleich darauf folgenden Stelle, wo die Berechtigung solcher weit hervorragenden Persönlichkeiten zur unbedingten Herrschaft eines unbeschränkten Königthumes durch einen andern mythologischen Zug anschaulich gemacht wird. Der Philosoph sagt nämlich weiter: wenn der alle Andern weit überragende Vorzug einer solchen Persönlichkeit nicht in äußern Eigenschaften bestehe, wie Reichthum, Macht, Popularität, sondern in innern, moralischen und intellectuellen Eigenschaften, so könne man einen Solchen in einem gut und nach den höchsten menschlichen Lebenszwecken eingerichteten Staate doch nicht durch Ostracismus entfernen wollen, noch auch könne man ihm befehlen wollen; „denn sonst wäre es, wie wenn die übrigen Götter die Weltherrschaft theilen und über Zeus befehlen wollten.“ Somit bleibe in einem solchen Falle nichts anderes übrig, als daß alle andern Staatsangehörigen sich einem solchen Hochbegabten freiwillig unterwürfen und daß so bevorzugte Persönlichkeiten als unbeschränkte Könige in ihren Staaten herrsch-

ten.[71]) An einer andern Stelle, von welcher wir den darin enthaltenen allgemeinen Satz schon oben mitgetheilt haben: daß die Menschen überhaupt ihre Götter sich selbst ähnlich machen, erklärt der Philosoph das dem Zeus beigelegte Königthum dadurch, weil in jener Zeit der Entstehung dieser religiösen Vorstellung das Königthum herrschte und man nach diesem Vorbilde auch die Regierung des Götterstaates dachte.[72]) Wenn man aber, mit Grundlegung dieser zuletzt angeführten aristotelischen Stelle der ältesten ganzen griechischen Mythologie vorzugsweise nur einen politischen Sinn geben und allen physikalisch-symbolischen Charakter ihr absprechen wollte, wie man wirklich gethan hat, so wird diese Ansicht, abgesehen von allen andern Gründen, schon durch andere Aussprüche der aristotelischen Mythendeutung widerlegt, welche wir bisher angeführt haben, namentlich schon durch die von Aristoteles wiederholt ausgesprochene Ansicht, daß die Personificationen der Himmelskörper die ältesten Götter seien.[73])

Ein sehr sinnvoller, ernster Mythus, von welchem Aristoteles Gebrauch macht, ist die Sage von dem Aufenthalte des Silenus bei dem Könige Midas und von der Antwort, welche jenes göttliche Wesen dem Könige gibt. Diese aristotelische Stelle ist außer diesem ihren Inhalte auch noch dadurch sehr bemerkenswerth, weil sie eine Probe aus einer sonst ganz verloren gegangenen Klasse der aristotelischen Schriften uns erhalten hat, nämlich aus den Dialogen des Philosophen. Wie

nämlich sein Lehrer Plato die dialogische Form für seine schriftstellerischen Compositionen wählte, so wendete auch Aristoteles diese Form an für die populäre Mittheilung seiner Philosophie, während er daneben seine Hauptwerke in einer strengern systematischen Form schrieb, was Plato zu thun unterließ. Wie die Erfindung und Anordnung bei jenen populären Schriften des Aristoteles in dialogischer Form eine andere war als bei den systematischen, so war auch der Styl ganz verschieden: in den letztern kurz gedrängt, ernst und trocken; in erstern lebhaft, geschmeidig und blühend, wie das Zeugniß alter Schriftsteller und das fast allein aus dieser Gattung erhaltene, sogleich hier unten mitzutheilende Fragment aus dem aristotelischen Dialog „Eudemus" beweist. Der in dieser Stelle des genannten Dialoges angewendete Mythus gehört zu den bekanntern Mythen aus dem bacchischen Mythenkreise. Der alte Silenus, der Erzieher und Lehrer des Bacchus, jenes seltsame und wunderbare mythologische Wesen, in dem sich Heiterkeit, freie Laune und Scherz der Trunkenheit mit ernster Stimmung, und niedrig komisches Wesen in Gestalt und Handlungsweise mit hoher Weisheit in so eigenthümlicher Weise mischt, bleibt bei dem Zuge seines Zöglings nach Indien einmal in Phrygien, in dem Gebiete des Königs Midas, hinter der übrigen Begleitung des Gottes zurück, sei es durch eigene Schuld oder weil der König Midas die Quelle Inna, aus der Silenus trank, mit starkem

Wein gemiſcht hatte, um ihn trunken zu machen und ſo ſeiner habhaft zu werden, damit er ihm weiſſage. Silenus wird nun zu dem Könige geführt und offenbart ihm (nach einer Darſtellung der Sache gezwungener Weiſe, nach einer andern zum Dank für die genoſſene gute Aufnahme) die Schätze ſeiner tiefern Weisheit. Die Stelle aus Ariſtoteles, wo von dieſem Mythus Gebrauch gemacht wird, hat uns Plutarch erhalten in der Troſtſchrift an ſeinen Freund Apollonius über den Verluſt von deſſen jüngerem Sohne durch den Tod. Unter den dort gegebenen Troſtgründen kommt denn auch folgender vor:[74])

Viele weiſe Männer, wie der Philoſoph Crantor ſagt, haben nicht jetzt erſt, ſondern ſchon in alter Zeit das menſchliche Schickſal beweint, indem ſie das Leben für eine Strafe hielten, und überhaupt geboren zu werden als das größte Unglück für den Menſchen betrachteten. Daſſelbe offenbarte auch Silenus dem Midas, als er von dieſem feſt gehalten wurde, wie Ariſtoteles ſagt. Doch es iſt beſſer, die eigenen Worte des Philoſophen ſelbſt hier anzuführen. In ſeinem Dialoge, der die Ueberſchrift führt: „Eudemos, oder: Von der Seele", ſagt er nämlich Folgendes: „Außerdem, daß wir die Verſtorbenen für glücklich und ſelig halten, gilt es auch als eine Verſündigung, wenn man etwas Unwahres von ihnen ſagt oder ſie ſchmäht, und zwar eben deßwegen, weil ſie in ihrem jetzigen Zuſtande beſſere und höhere Weſen als wir ſind. Dieſer Glaube

iſt bei uns ſo alt, daß Niemand die Zeit ſeines Anfanges kennt, noch Denjenigen, welcher ihn zuerſt aufgebracht hat; ſondern ſo glaubt man ſeit unvordenklichen Zeiten. Man nimmt wahr, wie durch mündliche Ueberlieferung unter den Menſchen ein darauf ſich beziehender Ausſpruch verbreitet iſt. Was für einer? fragte er. Jener antwortete: der Ausſpruch, daß es am beſten ſei, gar nicht geboren zu werden, daß es aber jedenfalls beſſer ſei, zu ſterben als zu leben. Dieſer Ausſpruch iſt ſchon Vielen durch höhere Offenbarung bezeugt worden. So erzählt man denn auch, daß als Midas dem Silenos nachſtellte und ihn einfieng, erſterer den letztern gefragt und ausgeforſcht habe darüber, was für den Menſchen beſſer und was überhaupt für ihn das Wünſchenswertheſte ſei. Darauf habe Silenos anfangs nicht antworten wollen, ſondern habe gänzlich geſchwiegen. Als aber Midas alle Mittel aufbot, um ihn zum Sprechen zu bringen, ſo habe endlich Silenos dazu genöthigt alſo geſprochen: Ihr, eines mühevollen Dämons und eines ſchweren Geſchickes Geſchöpf, dem nur einen Tag zu leben vergönnt iſt, warum zwingt ihr mich zu ſagen, was nicht zu wiſſen euch beſſer iſt? In Unwiſſenheit der eigenen Uebel lebt man noch am ſchmerzloſeſten. Für die Menſchen iſt es nicht das Beſte, daß ſie geboren werden, und ſei es auch, daß ſie an allen natürlichen Vorzügen Theil nehmen. Vielmehr iſt es für alle, Männer und Frauen, das Beſte, gar nicht geboren zu werden; nach dieſem iſt das Zweite,

aber der für uns möglichen Ausführung nach unter allem Uebrigen das Erste, wenn man geboren ist, so bald als möglich zu sterben. Es ist offenbar, daß Silenos diesen Ausspruch that, weil der Zustand nach dem Tode besser ist als der Zustand im Leben."

Wie die Gabe der Weisheit und Weissagung Silen's überhaupt in Sage und Poesie ein beliebtes Motiv war,[75]) so namentlich seine Zusammenkunft mit Midas. Was Silenos dem Könige offenbarte, darüber liegt eine doppelte Version der Sage vor. Nach der einen Erzählung wird ihm der in dem aristotelischen Dialog angeführte Ausspruch in den Mund gelegt; nach der andern Erzählung, gibt er Kunde und nähere Beschreibung von einem großen Festlande, welches in dem atlantischen Ocean weit jenseits der Säulen des Hercules läge, so daß man darin wie in der platonischen Atlantis eine Spur oder Vorahnung des nach vielen Jahrhunderten entdeckten neuen Welttheiles finden könnte. Diese letztere Erzählung ist die jüngere und vielleicht von dem Geschichtschreiber Theopompus, welcher sie in einer Digression seiner Geschichte des Königs Philipp von Macedonien anbrachte, erfunden.[76]) Die andre Version der Sage ist die alte und echte; dieser Ausspruch des Silenos bei Midas kommt schon in einem Fragmente Hesiod's vor, bei Pindar und andern Schriftstellern.[77]) Um diesen alten, dem Silenos in den Mund gelegten Ausspruch gehörig zu würdigen, muß man dessen Charakter und seinen eigentlichen

Sinn richtig auffaſſen und feſthalten. Klagen über die Mühen des Lebens und ein Preißen des Looſes der Todten, weil ſie die Laſt und die Qualen des menſchlichen Daſeins überſtanden haben, kommen bei den Griechen in Verſen und in Proſa von Homer an in den verſchiedenſten Wendungen häufig vor:[78]) wenn auch der lebensfrohe und lebensluſtige Menſch einzelne Momente hat, wo er zu ſolchen Gedanken und in ſolche Stimmungen kommt, warum ſollten bei dem wenn auch noch ſo lebenskräftigen und lebensfriſchen Volke der Hellenen nicht gleichfalls ſolche Momente vorkommen? Aber in jenem Ausſpruche Silen's iſt mehr als dieſes; es liegt darin die Anſicht, der Glaubensſatz, daß das irdiſche Leben des Menſchen ein unvollkommner Zuſtand, ein Zuſtand der Strafe und des Elendes ſei, und daß erſt wenn wir durch den Tod von dieſem irdiſchen Leben befreit ſind, ein beſſerer Zuſtand für uns anfange und unſre eigentliche Heimath gefunden werde. In dieſem Sinne, und nicht als eine allgemeine Klage über die Mühen des Lebens, faßt auch Ariſtoteles, wie die oben angeführte Stelle aus dem Dialog Eudemus beweiſt, dieſen Ausſpruch des Silenos auf. Eben dahin deutet der prophetiſche Traum deſſelben Eudemus, welchen Cicero aus den Schriften des Ariſtoteles (vielleicht aus demſelben Dialoge entnommen) mittheilt. Als nämlich einmal Eudemus auf einer Reiſe in der Stadt Pherä in Theſſalien, wo damals der grauſame Tyrann Alexander herrſchte, tödtlich erkrankte, ſo hatte er

während seiner Krankheit folgenden Traum. Es erschien ihm ein Jüngling in schöner Gestalt, der ihm sagte: er werde in kurzer Zeit wieder genesen; der Tyrann Alexander werde in kurzer Zeit sterben; er selbst aber, Eudemus, werde nach fünf Jahren in die Heimath zurückkehren. Die ersten beiden Voraussagungen giengen bald in Erfüllung: Eudemus wurde wieder gesund und Alexander wurde von den Brüdern seiner Frau ermordet. Als Eudemus nach fünf Jahren auf seiner Reise aber im Begriffe stand, von Sicilien aus nach Cypern zurückzukehren und sich schon freute, auch diesen Theil jenes Traumes in Erfüllung gehen zu sehen, kam er um. Aber auch so war der Traum in Erfüllung gegangen: denn, fügt Aristoteles bei, man deutete den Traum so, daß des Eudemus Seele vom Leibe getrennt jetzt in ihre wahre Heimath eingegangen sei.[79]) Auch hier also begegnen wir demselben Gedanken, welchen Aristoteles in dem Dialoge Eudemus mit jenem Ausspruche des Silenos verband, daß nämlich der Mensch hier auf Erden wie in der Fremde oder Verbannung sei, und daß die unsterbliche Seele erst durch den Tod von den Banden des Leibes gelöst in ihre wahre Heimath zurückkehre. Wenn jene Klagen über schnelle Vergänglichkeit und über die Mühen des menschlichen Lebens, bei einem so heitern und den Reiz schöner Sinnlichkeit so glücklich genießenden Volke wie die Griechen waren, sich dennoch naturgemäß von selbst in einzelnen Momenten dem Geiste aufdrängen mußte: so kam zu ihnen jener

Glaube von der Verbannung der Seele in das irdische Dasein und von ihrer Rückkehr, wenn auch erst nach vielen Prüfungen und Reinigungen, in die höhere Heimath, aus der Fremde her zu, — ein Glaube, welcher einerseits das Leben mit trübem Ernst erfüllte, aber zugleich sittliche Beweggründe des Handelns und trostreiche Hoffnung im Sterben verlieh. Daß dieser Glaube auswärts herkam, berichten die Griechen selber. Es war dieß der Glaube der altindischen Brachmanen, wie nicht minder des alten Aegyptens. Aus Aegypten kam er nach Griechenland durch die Gründer der orphischen Lehre und der orphisch-bacchischen Mysterien, so wie durch den Philosophen Pythagoras; von letzterm überkamen und erhielten ihn die pythagoreische Schule, dann Plato und die Platoniker, und diejenigen Griechen und Römer, welche diesen Ideenkreis annahmen.[80])

Wir schließen die Aufzählung der einzelnen mythologischen Personen und Mythen, welche Aristoteles in seinen philosophischen Schriften anführt, mit der Bemerkung, daß er in den Kreis seiner Betrachtung auch die Vergleichung griechischer Gottheiten mit den Gottheiten anderer Religionen zog. Als Beispiel davon kann gelten folgende Notiz, welche uns aus einem verloren gegangenen Werke des Philosophen bei einem alten Schriftsteller erhalten ist:[81]) „Aristoteles sagt in dem ersten Buche „Von der Philosophie", die Magier seien älter als die ägyptischen Priester. Nach ihnen gebe es zwei Principien, einen guten Dämon und einen

böſen Dämon: der Name des erſtern ſei Oromasdes, entſprechend dem Zeus; der Name des andern Ariman, entſprechend dem Hades.“ Allerdings iſt zwiſchen den genannten perſiſchen und griechiſchen Gottheiten eine gewiſſe Analogie, inſofern Zeus dem Lichte und der Oberwelt, Hades dem Dunkel der Unterwelt angehört; aber einen ſtändigen Dualismus zweier ſtändig ſich bekämpfenden Gottheiten, die das Princip des Guten und Böſen repräſentiren, kennt die griechiſche Religion nicht, obwohl es an partiellen und vorübergehenden Kämpfen göttlicher Weſen gegen einander nicht fehlt.

Ariſtoteles wendete aber auf dem Gebiete der griechiſchen Volksreligion nicht blos den Mythen ſeine Aufmerkſamkeit zu, ſondern nicht minder auch den Einrichtungen und Gebräuchen des Cultus. Auch davon wollen wir einige Proben geben, welche in den für uns noch erhaltenen Schriften des Philoſophen vorkommen.

An einer Stelle, wo der Philoſoph von den drei Dimenſionen des Raumes ſpricht und den Pythagoreiſchen Satz berührt, daß Jedes und Alles als durch die Dreizahl vollendet erſcheine in Anfang, Mitte und Ende, fügt er die Bemerkung hinzu: „deswegen wenden wir auch bei den heiligen Gebräuchen der Götter die Zahl Drei an, nach einem gleichſam von der Natur entnommenen Geſetze.“ [82]) Ein griechiſcher Erklärer zu dieſer Stelle erinnert daran, daß man bei Trankopfern gewöhnlich drei Gefäße voll darbringe,

daß man dreimal wiederholten Gebeten und Zauberſprüchen beſondere Kraft beilege. Man kann noch weiter dazu anführen, daß man in Gebeten gerne die Anrufung an drei Götter mit einander verband, und bei feierlichen Opfern dreierlei Thiere darbrachte.[83])

Hinſichtlich der Opfer hebt er bei gegebener Gelegenheit hervor, daß es gewiſſe Opfer gab, welche nur die Prieſter verrichten konnten oder zu verrichten hatten, während allerdings außerdem auch Nichtprieſter, ſowohl einzelne Privaten für ſich als obrigkeitliche Perſonen für die Geſammtheit opfern konnten. Denn ſo ſind die betreffenden ariſtoteliſchen Stellen aufzufaſſen, und es iſt nur zu bedauern, daß er keine Veranlaſſung hat, über dieſe „hieratiſchen Opfer", wie er ſie nennt, ſich näher zu erklären, da man darüber ſehr im Ungewiſſen und verſchiedener Meinung iſt. Die betreffenden Stellen des Ariſtoteles, und zwar in ſeinem Werke über Politik, ſind aber folgende beide. Bei der Darſtellung des Königthums, wie es in der heroiſchen Zeit in Griechenland war, führt er an: die damaligen Könige ſeien die oberſten Anführer im Kriege geweſen, ferner die oberſten Richter und endlich hätten ſie auch die Opfer dargebracht, mit Ausnahme der hieratiſchen Opfer. An der andern Stelle ſpricht er bei der Darſtellung der Staats-Aemter und Würden von denjenigen, welche zu dem Cultus gehören und zählt dahin auch die Beſorgung der öffentlichen, im Namen des Staates dargebrachten Opfer. Auch hier unterſcheidet er dieje-

nigen Opfer, welche das Geſetz den Prieſtern zutheilt; und nur die andern Opfer außer dieſen theilt er weltlichen Würdeträgern zu, die man „Könige" (Opferkönige, wie der Archon Baſileus zu Athen) oder „Prytanen" nenne.[84])

Zu den bleibenden Anſtalten des Cultus gehören vor Allem die Tempel. Bei Ariſtoteles finden wir nun über die Wahl der Oertlichkeiten für die Tempel eine allgemeine Bemerkung, außerdem eine beſondere Notiz über die Tempel der Chariten. Ueber den erſten Punkt äußert ſich Ariſtoteles in ſeiner Politik, wo er von Städteanlagen ſpricht und von den Rückſichten, welche dabei zu nehmen ſind auf Geſundheit, militäriſche Sicherheit, Zweckmäßigkeit und Schönheit. Dabei vergißt er nicht, die für den Cultus beſtimmten Gebäude beſonders hervorzuheben.[85]) Er ſtellt als Grundſatz auf (was auch wohl in den meiſten griechiſchen Städten in der Regel ſo war): „die Tempel ſo wie die für die obrigkeitlichen Behörden beſtimmten Gebäude ſollten zuſammen ihre Stelle haben an einem am meiſten in die Augen fallenden und gegen die nächſte Umgebung geſchützten Orte innerhalb der Stadt." Man wird annehmen müſſen, daß in denjenigen Städten, wo eine Akropolis, eine Burg war, vornehmlich dieſe unter der ſo bezeichneten Oertlichkeit gemeint iſt. Außerhalb der Stadt ſollen nur diejenigen Tempel ſein, „welche Sitte und Geſetz außerhalb der Stadt gebaut haben will oder etwa ein beſonderer Orakel-

ſpruch dort zu bauen gebietet.“ Gleich darauf ſpricht er von „Tempeln, welche dem Lande, außerhalb der Stadt, zugetheilt werden, Göttern oder Heroen gewidmet.“ Welches die Gottheiten ſind, welchen man in Griechenland nach Herkommen und Geſetz ihre Tempel nicht innerhalb, ſondern außerhalb der Stadt zu bauen hatte, darüber geben weder die Erklärer zu dieſer Stelle des Ariſtoteles, noch die Lehrbücher über Archäologie oder gottesdienſtliche Alterthümer nähern Aufſchluß. Einiges darüber kommt bei Vitruvius vor, was jedoch mehr der etruriſchen und römiſchen Sitte angehört. So gibt er an: der Tempel des Mars ſei außerhalb der Stadt zu ſtellen, aber auf dem Campus (Campus Martius); der Tempel der Venus an das Stadtthor. Er fügt hinzu: nach den Schriften der etruriſchen Aruſpices ſeien außerhalb der Stadtmauer die Stelle zu wählen für die Tempel der Venus, des Mars, des Vulcanus, um damit anzuzeigen, daß ſinnliche Ausſchweifungen, Bürgerkrieg und Feuersbrunſt von der Stadt entfernt bleiben ſollen.[86]) Bei den Tempeln ſollen ferner nach Ariſtoteles Angabe die gemeinſchaftlichen Speiſeſäle (Syſſitien) für die Prieſter ſein. An den höher gelegenen Theil der Stadt mit den Haupttempeln und den Gebäuden für die wichtigſten obrigkeitlichen Behörden ſoll ſich zunächſt anſchließen der Markt, die Agora, aber nicht der Kaufmarkt (*ἀγορὰ τῶν ὠνίων*), ſondern ein ſo genannter freier Markt (*ἀγορὰ ἐλευθέρα*), für Volksverſammlungen und

Volksfeste. Auf den Marktplätzen in den griechischen Städten war es Sitte, wie wir wissen, den Tempeln gewisser Gottheiten regelmäßig ihre Stelle anzuweisen, welche Gottheiten darum auch Marktgötter (θεοὶ ἀγοραῖοι) hießen.[87]) Dahin gehören Hermes und Zeus. Zu diesen Marktgöttern kommen nun noch, wie man aus einer andern Stelle des Aristoteles schließen kann, die Gratien oder Chariten. Wo nämlich der Philosoph von der distributiven Gerechtigkeit in der Nikomacheischen Ethik handelt, spricht er den Gedanken aus: der Verkehr unter den Menschen beruhe vorzugsweise auf dem richtigen Verhältnisse des gegenseitigen Gebens und Wiedergebens, in Verträgen sowohl als bei Wohlthaten. Dann fährt er fort: „darum pflegt man den Tempel der Chariten an einen mitten im Verkehr der Menschen befindlichen Ort zu stellen, um daran zu erinnern, daß ein Wiedergeben stattfinden soll. Denn darin besteht das Eigenthümliche der Charis: man muß demjenigen, welcher uns eine Gefälligkeit erwiesen hat, wieder eine Gegengefälligkeit erweisen, und dann auch wieder selbst anfangen gefällig zu sein.“[88]) Charis wie Gratia heißt bekanntlich Anmuth, Gefälligkeit, aber auch: Dank, Gegengefälligkeit. Hier sind die Gratien die Personification des Dankes. Als der gewöhnliche Ort ihrer Tempel in den griechischen Städten, welchen Aristoteles nur in allgemeinen Ausdrücken bezeichnet, ist der Marktplatz anzunehmen, wie wir es auch von Pausanias bei der Beschreibung

mehrerer griechischen Städte ausdrücklich angegeben finden, wie bei Sparta, Orchomenos, Olympia. Damit stimmt überein, daß oft in der Gesellschaft der Gratien das Bild des Hermes stand, dessen Tempel gleichfalls auf dem Marktplatze gewöhnlich seine Stelle hatte.[89])

Ueber eine gewisse Art alter Musik bei dem griechischen Cultus finden wir bei Aristoteles ein bemerkenswerthes Zeugniß. In demjenigen Theile seines Werkes über Politik, wo er von der Erziehung der Jugend handelt, widmet er nämlich der Musik eine besondere Aufmerksamkeit, wie wir schon oben angeführt haben. Bei der Auseinandersetzung nun der Wirkung, welche die Musik auf die Gemüthsstimmung und durch fortgesetzte Eindrücke auf die Gemüthsstimmung in ihrem Gesammtresultate, auf den moralischen Sinn, auf die ethische Haltung des Menschen habe, theilt er alle Musikstücke in Bezug auf ihren ethischen und ästhetischen Charakter, wie sich derselbe in Melodie und Rhythmus ausdrückt, nach diesen drei Gattungen ein: ethische, praktische, enthusiastische. Er versteht unter der ethischen Musik eine solche von einem ruhigen, ernsten und würdigen Charakter, deren fortgesetzte Uebung dem Gemüthe ähnliche Stimmungen und zuletzt einen bleibenden ähnlichen Charakter gibt; unter der praktischen Musik hat man sich solche Musikstücke zu denken, welche etwas Ermuthigendes und Kräftigendes haben, etwa wie ein kriegerischer Marsch; zur enthusiastischen Musik gehören solche Musikstücke, welche

die Gefühle rühren und aufregen, welche die Affecte der Trauer, der Freude, der Liebe, der Furcht und des Schreckens in dem möglichst hohen Grade hervorzubringen vermögen und den Menschen in einen ganz ungewöhnlich gesteigerten Zustand von Aufregung, ja gleichsam außer sich bringen, d. i. in Enthusiasmus versetzen. Diesem dreifachen Charakter der Musik entsprechen, wie Aristoteles weiter ausführt, die drei nationalen Tonweisen (Harmonien): dem ersten die dorische Tonweise, dem zweiten und dritten die phrygische und lydische Tonweise, von welchen die erste Tonweise die eigentlich hellenische ist, die andern von Asien her, die phrygische vornehmlich durch eingeführte Cultusformen, nach Griechenland kam. Der dorischen Musik sind die Saiteninstrumente, den beiden andern Tonweisen die Blasinstrumente eigenthümlich. Für die Anwendung bei der Jugenderziehung und für die eigne Ausübung der Musik wird von Aristoteles nur die dorische Tonweise gebilligt; ohne jedoch bei dem Anhören von Musik die beiden letztern unbedingt und gänzlich auszuschließen, namentlich was den Gebrauch derselben, besonders der phrygischen Tonweise, bei dem Cultus betrifft.

Diese Bemerkungen waren vorauszuschicken zur richtigen Auffassung der folgenden Stelle, wo Aristoteles von der Wirkung gewisser „heiliger Gesänge" des griechischen Cultus spricht und welche im Zusammenhang also lautet:[90] „Man kann zwar alle Tonweisen gebrauchen, aber nicht alle in gleicher Weise:

bei der Jugenderziehung darf man nur diejenigen anwenden, welche am meisten ethisch sind; zum Anhören, wenn Andere Musik machen, auch die praktischen und enthusiastischen. Denn der leidenschaftlich erregte Zustand (das Pathos), welcher in dem letztern Falle bei einigen Gemüthern in ganz starkem Maaße eintritt, der findet bei allen Gemüthern statt und unterscheidet sich nur durch das Mehr oder Minder; wie z. B. bei dem Gefühle des Mitleides, der Furcht und ferner bei dem wirklichen Enthusiasmus. Denn auch dieser letztern Bewegung des Gemüthes sind Manche unterworfen. Diese letztern erlangen durch die heiligen Gesänge gleichsam Heilung und Reinigung, wenn solche Gesänge angewendet werden, welche die Seele aus dem Orgiasmus herausbringen" (ἐξοργιάζουσι).

Wir sehen also, daß es nach dem Zeugnisse des Aristoteles heilige Gesänge (geistliche Lieder, Kirchenlieder, wie wir sagen würden) gab, welche von einer solchen durch die Musik hervorgebrachten Wirkung waren, daß sie die aufgeregten Gefühle und Gemüthsbewegungen, selbst wenn sie in einzelnen Individuen bis zu dem Zustand des Außersichseins und der Seelenstörung gesteigert waren, auf das rechte Maaß und die rechte Stimmung zurückführte, oder, wie Aristoteles auch die Wirkung der Tragödie zu bezeichnen pflegt, reinigte und heilte. Es wird nicht ohne Interesse sein, näher in Betrachtung zu ziehen, was das für heilige

Gesänge waren; ferner von welcher Art diese ihre hier angedeutete Wirkung war.

Welche heilige Gesänge gemeint seien, darüber kann kein Zweifel sein. Aristoteles versteht darunter die Lieder in phrygischer Tonweise, welche bei dem Cultus der Göttermutter Cybele und bei dem bacchischen Cultus, insonderheit bei den zu demselben gehörenden Einweihungen und Mysterien unter Begleitung von Blasinstrumenten gesungen wurden, namentlich die uralten Hymnen des Phrygiers Olympos, des Lieblinges und Schülers jenes Marsyas, der nach der bekannten mythologischen Sage so unglücklich endete in seinem Wettstreite mit Apollo; bei jenem Kampfe zwischen dem wild aufregenden Blasinstrumente des Aulos mit den ruhigern, würdigen Weisen des Saitenspieles der Kithara, d. i. bei dem Religionsstreite zwischen der phrygisch-bacchischen und der hellenisch-apollinischen Confession. Aristoteles spricht in demselben Theile seines Werkes über Politik weiter oben, von der gewaltigen Wirkung der phrygischen Tonweise und namentlich der uralten Weisen, die man dem Olympos zuschrieb. Auch viele andere Schriftsteller des Alterthums sprechen in gleicher Weise von denselben.[91]) Merkwürdig ist dabei, daß dieselben altphrygischen Weisen die Wirkung hatten, die Gefühle auf das höchste aufzuregen, in Enthusiasmus zu versetzen, und zugleich aber die über die Schranken hinaustretende und bis zu dem Wahnsinn sich verirrende Aufregung wieder zu dem rechten Maaße

zurückzuführen und zu beruhigen. Von den Namen der Priester der Cybele, den Korybanten, welche diese aufregende, orgiastische und enthusiastische Musik bei den Weihen ausführten, nannte man den bei manchen Individuen hervorgebrachten Zustand bleibender Aufregung „korybantiren" (κορυβαντιᾶν). Es wird auch anderwärts bei andern Schriftstellern angeführt, daß solche korybantirende Patienten durch eine solche homöopathische Kur des Anhörens derselben Musik und durch Theilnahme an den übrigen damit verbundenen Ceremonien wieder beruhigt wurden, welches Heilverfahren man korybantisiren (κορυβαντίζειν) nannte. [92])

Es ist dieß dieselbe wunderbare Wirkung der orgiastischen phrygischen Musik und namentlich jener alten Weisen des Olympus, welche Alcibiades im Gastmahl des Plato mit dem wunderbaren, gewaltigen Eindrucke vergleicht, den Sokrates auf seine Umgebung hervorbrachte. Diese Aeußerung des platonischen Alcibiades hat selbst einen so wunderbaren Reiz und dient zugleich so gut zur Erläuterung des Gegenstandes, wovon hier die Rede ist, daß man jene Stelle aus dem platonischen Dialoge gewiß nicht ungern hier lesen wird. Nachdem Alcibiades den Socrates mit jenen Silenenbildern verglichen hat, welche als Gehäuse über Götterstatuen dienten und so bei einem mißgestalteten, seltsamen Aeußern innen die herrlichsten Kunstschätze enthielten, fährt er also fort: „Ferner sage ich, daß Sokrates dem Sa-

tyr Marsyas gleiche. Daß Du der äußern Gestalt nach den Satyrn ähnlich bist, Sokrates, das wirst Du wohl selbst nicht läugnen wollen; daß du aber auch im Uebrigen Aehnlichkeit mit ihnen hast, das sollst du jetzt weiter von mir hören. Du bist wie sie ein Spötter; oder ist es nicht so? Wenn du widersprichst, werde ich Zeugen stellen. Bist du nicht aber auch ein Flötenspieler? Gewiß darin noch viel wunderbarer als jener Marsyas. Er entzückte die Menschen vermittelst seines Tonwerkzeuges durch die Kraft seines Mundes, und noch heutigen Tages bringt Jeder, der seine Weisen spielt, dieselbe Wirkung hervor. Die Weisen des Olympos, welche von solcher Wirkung sind, nenne ich Weisen des Marsyas, weil dieser sein Lehrer war. Jene Weisen nun, mag sie ein guter Flötenspieler spielen oder eine armselige Flötenspielerin, nehmen die Gemüther ein und geben, weil sie eben selbst göttlich sind, sogleich durch die hervorgebrachte Wirkung diejenigen unter den Zuhörern zu erkennen, welche nach den Göttern und den Weihungen ein inures Bedürfniß fühlen. Du unterscheidest dich von Marsyas und Olympos nur dadurch, daß du ohne Begleitung musikalischer Instrumente durch die bloßen Worte allein ganz Dasselbe bewirkst. Wenn wir die Reden eines andern, wenn auch noch so guten Redners hören, so macht es doch eigentlich Keinem, so zu sagen, besondre Sorge; wenn aber dich Jemand hört, o Sokrates, oder deine Reden, wenn sie auch ein Andrer als du vorbringt, und sei die-

ser auch ein geringer Mann, dann werden wir Alle, mag ein Mann, eine Frau oder ein junger Mensch sie hören, sofort gewaltig getroffen und ganz davon eingenommen. Ich für meinen Theil, ihr Männer, wenn ich euch nicht betrunken zu sein schiene, möchte so recht sagen und mit einem Eidschwur bekräftigen, was ich für einen Eindruck von seinen Reden erhalten habe und noch immer auch jetzt erhalte. Wenn ich ihn nämlich höre, so klopft mein Herz mehr als den Korybantirenden geschieht und Thränen stürzen mir aus den Augen. Wenn ich dagegen den Perikles höre und andre gute Redner, so denke ich zwar, daß sie ganz gut reden; aber so Etwas habe ich bei ihnen noch niemals empfunden: meine Seele kommt nicht in Aufruhr, ich gerathe nicht in Zorn über mich selbst darüber, daß ich doch eigentlich nur wie ein Sklave innerlich bin. Aber dieser Marsyas hier hat mich schon oft in einen solchen Zustand versetzt, daß ich mir vorkam, als verdiene ich nicht zu leben und als könnte ich nicht länger das Leben ertragen, so wie ich bin." [93])

Jene alten phrygischen Weisen wurden, wie bemerkt, besonders bei den phrygisch-bacchischen Weihungen und Mysterien angewendet. Um so passender fügt es sich, hier zum Schlusse dieser Aeußerungen des Philosophen über Gebräuche und Institutionen der griechischen Volksreligion ein allgemeines Urtheil desselben über den Inhalt und Charakter der griechischen Mysterien anzuschließen.

Bekanntlich gibt es über den Inhalt der griechischen Mysterien, und namentlich über die berühmtesten von allen, die Eleusinischen Geheimnisse, zweierlei extreme Ansichten, von denen die eine Ansicht denselben die höchste und reinste Erkenntniß der Welt und des göttlichen Wesens zuschreibt, die andere fast nur äußere Ceremonien und Erregung der Phantasie durch das eindrucksvolle Schauspiel derselben in ihnen sucht. Diesen entgegengesetzten Ansichten folgend, waren auch die Meinungen über die Art der Mittheilung der Lehre in den Mysterien verschieden, indem Manche den Priestern ausführlichere mündliche Vorträge und Unterweisungen zuschrieben. Ueber diesen letztern, für die Kenntniß und und richtige Auffassung der Mysterien wichtigen Punkt hat sich nun eine Aeußerung des Aristoteles erhalten, welche in der Kürze die Sache von dem richtigen Standpunkt aus darstellt und jetzt auch als ein zuverlässiges Zeugniß über diesen Gegenstand betrachtet und mehrfach angeführt wird,[94]) hier aber etwas genauer erörtert werden soll. Die Aeußerung des Aristoteles wird von dem christlichen Schriftsteller Synesius in dessen Schrift „Dion" angeführt ohne Angabe des verloren gegangenen Werkes, dem sie entnommen ist. In der genannten Schrift sucht Synesius, durch Hinweisung auf das Beispiel des berühmten griechischen Schriftstellers Dio Chrysostomus, welcher die schöne Redekunst mit Philosophie verband, zugleich Sophist (wie die Schönredner damals hießen) und

Philosoph war, seine eigne Studien- und Lebensweise zu rechtfertigen. Die Gegner, welche er dabei im Auge hatte aber nicht näher bezeichnet, waren solche Leute, welche die literarischen Studien und die unter dem Namen der freien Künste später zusammengefaßte gelehrte Schulbildung für gering achteten, und darauf drangen, daß man sich ohne alle solche Vorbereitung der ungetheilten Ausübung der Gebote der wahren und höhern Lebensweisheit widme. Man wird sich darunter außer einzelnen Philosophen besonders den Theil der Christen zu denken haben, welcher das Studium der antiken heidnischen Literatur und die frühere darauf gegründete Jugendbildung verwarf, während, wie bekannt, die Mehrheit und bald auch die Autorität der Kirche selbst sich dafür entschied, daß jene alte Bildung mit der neuen Heilslehre zu verbinden sei. Wider solche Gegner spricht nun Synesius in der genannten Schrift den Gedanken aus: das Verfahren Derjenigen, welche ohne alle Vorbereitung durch die humanen und liberalen Studien sofort und unmittelbar zur höchsten Stufe der geistigen und sittlichen Vollkommenheit gelangen wollten, gliche „einer bacchantischen Ekstase, einem im fanatischen Taumel gewagten Sprunge; das wäre soviel als, ohne zu laufen das Ziel der Rennbahn erreichen, ohne thätigen Gebrauch der Vernunft über die Vernunft hinaus kommen wollen." Um nun den Unterschied besondrer religiöser Stimmungen und Erleuchtungen von dem na-

türlichen und gewöhnlichen Gebrauch des intellectuellen Vermögens hervorzuheben, fügt er bei: „die heilige Sache (τὸ χρῆμα ἱερὸν) ist freilich kein Wissen der Erkenntniß, noch ein discursives Denken, noch ein mittelbares, wobei Eines in dem Andern enthalten ist; sondern um Großes mit Kleinem zu vergleichen, so wie Aristoteles von den in den Mysterien Eingeweihten urtheilt, daß sie nicht Etwas lernen müssen, daß sie vielmehr nur Eindrücke erhalten und in Stimmungen versetzt werden, wodurch sie geübt und zu Etwas geschickt gemacht werden. Eine nur auf Uebung beruhende Geschicklichkeit ist aber ohne vernünftiges Nachdenken; noch um so mehr, wenn sie nicht einmal durch vernünftige Ueberlegung eines Andern herbeigeführt und veranstaltet worden ist.“ [95])

Aus dieser kurzen, aber bestimmten Andeutung geht Folgendes hervor, womit die übrigen Nachrichten aus dem Alterthum übereinstimmen oder sich vereinigen lassen. Bei der Feier der Mysterien, namentlich bei den Eleusinischen, welche hier vorzugsweise in Betrachtung kommen, bildeten Handlungen und Worte (δρώμενα καὶ λεγόμενα) die Bestandtheile. Erstere bestanden in heiligen Gebräuchen von einer Art sacramentaler Bedeutung und in scenischer Darstellung, mit welcher letztern das griechische „Drama“ Ursprung und Namen gemeinsam hat; letztere in liturgischen Gebeten und Gesängen. Diese Liturgie war allerdings nicht ohne dogmatischen Gehalt; aber eine ausführliche Erklärung und

Begründung durch Lehre fand nicht ſtatt; etwas unſerer Predigt Analoges oder etwas unſerer wiſſenſchaftlichen chriſtlichen Dogmatik Aehnliches kam in der altgriechiſchen Religion nicht vor. Die liturgiſchen Handlungen und Worte in den Myſterien waren aber darum doch von großer Wirkung: ſie wirkten unmittelbar auf Gefühl, Phantaſie und Richtung des Willens; ſie gaben zugleich durch ihren ſymboliſch-allegoriſchen Charakter Anregung und Stoff zum Erfaſſen und zur Pflege religiöſer Ideen. Inſofern konnte Ariſtoteles ſagen, daß hier kein „Lernen" im gewöhnlichen Sinne des Wortes ſtattfand, aber dennoch eine nachhaltige und fruchtbare Einwirkung auf das Gemüth.

Wenn wir nun nach Allem, was hier über dieſen Gegenſtand geſagt worden iſt ſowohl in Beziehung auf die griechiſche Volksreligion im Allgemeinen, als über einzelne Mythen und Theile des Cultus gleichſam die Summe ziehen und in zuſammengefaßter Kürze angeben ſollen, was Ariſtoteles von der altgriechiſchen Religion hielt, ſo möchten wir vorher, ehe wir unſer eigenes Urtheil abgeben, zwei Stimmen von gewichtiger Autorität des Geiſtes und der Gelehrſamkeit hier vernehmen laſſen, welche über denſelben Gegenſtand ihr Urtheil abgegeben haben. Der erſtern dieſer beiden Stimmen glauben wir, geſtützt auf unſere bisher gegebene Darſtellung, widerſprechen zu müſſen; der andern Stimme ſchließen wir uns an, jedoch unter gewiſſen Einſchränkungen.

Jene erstere Stimme ist die Stimme Schellings, welcher über das Verhältniß des Aristoteles zu der griechischen Volksreligion sich in den Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung also geäußert haben soll: „Auch jetzt noch wäre der Weg des Aristoteles vom Existirenden zum Logischen fortzuschreiten, der einzige Weg der Philosophie. Aber der Gott des Aristoteles kann uns nicht genügen. Wir haben ein tieferes Bewußtsein von Gott, nicht blos wegen des Christenthums, sondern auch wegen der Mythologie. Die Mythologie hatte für Aristoteles nicht den Werth. Daß er sich nicht mit diesem Gegenstand beschäftigte, zeigt, daß er weder in der Mythologie noch in andern Religionen eine Quelle wahrhafter Erfahrungen fand.“ [96])

Die von uns gegebene Zusammenstellung der in den aristotelischen Werken freilich sehr zerstreuten und deßwegen nicht so hervortretenden Aeußerungen des Philosophen über Mythologie und Religion scheint uns dagegen unwiderleglich zu beweisen, daß Aristoteles sich mit der Mythologie weit mehr beschäftigte und derselben einen weit größern Werth beilegte als Schelling an der angeführten Stelle annimmt.

Die andere Stimme ist die Stimme Döllingers, dessen neues Werk „Heidenthum und Judenthum“ uns gerade noch bei dem Schlusse dieser Abhandlung kennen zu lernen vergönnt war. In dem genannten Werke wird bei der übersichtlichen Darstellung der Lehre des Aristoteles über dessen Verhält-

niß zur griechischen Volksreligion folgendes Urtheil abgegeben:[97]) „Seine Ansicht von den Gestirnen war das Band, mittels dessen Aristoteles an die Volksreligion anknüpfen konnte. Die Astralgeister oder Sphärengötter sind die Wesen, welche ursprünglich von den Menschen verehrt wurden; dieß ist uralte Ueberlieferung, die dann mythische Gestalt angenommen hat, indem man zur Ueberredung der Menge und um der Gesetze und des allgemeinen Nutzens willen jenen Göttern menschliche oder thierische Figur und eine menschliche Geschichte angedichtet hat. ... Auch bemerkt Aristoteles, Jene, welche den Göttern menschliche Gestalt beilegten, machten sie blos zu ewigen Menschen und liehen ihnen ein menschlich gedachtes Leben, übersehend, daß die Gestirne viel göttlicher seien als der Mensch. Die Thatsache aber, daß sich in ältester Zeit bei den Menschen die Vorstellung von der Göttlichkeit der Astralwesen gebildet habe, leitet der Stagirit nicht etwa aus irgend einer höhern Offenbarung, sondern aus der Reflexion des Menschen über ihre psychischen Zustände im Schlaf und in der Nähe des Todes; dann habe ihn die Betrachtung des Himmels belehrt, daß die Gestirne die sichtbaren Träger des Göttlichen seien. Man sieht, daß Aristoteles lange nicht so weit als Platon in der Anerkennung der Volksreligion und in der Befreundung mit ihr gehen konnte; weder der höchste Gott noch die Astralgötter können seinem Systeme nach in die irdischen und menschlichen Dinge irgendwie ein-

greifen. In der Götterſage galt ihm Vieles als berechnete, aus politiſchen Zwecken und Intereſſen hervorgegangene Erdichtung; wiewohl er auch bei manchen Mythen einen phyſikaliſchen oder ethiſchen Kern annahm."

Mit dieſem hier ausgeſprochenen Urtheile können wir uns im Ganzen als einverſtanden erklären und unſre ganze Abhandlung kann als ein Commentar deſſelben betrachtet werden; nur hinſichtlich der Vergleichung Platos mit Ariſtoteles, was ihr beiderſeitiges Verhältniß zur griechiſchen Volksreligion betrifft, müſſen wir unſere Zuſtimmung etwas beſchränken. Wenn auch Plato der Mythologie näher ſtand als Ariſtoteles, da er ja ſelbſt in das Gewand frei gedichteter Mythen ſeine Philoſopheme zuweilen einkleidet, was Ariſtoteles nicht thut, ſo iſt dennoch die Entfernung beider Philoſophen von einander in dieſer Beziehung nicht ſo groß, als man nach dem oben mitgetheilten Urtheile Döllingers glauben könnte. Die Grundzüge der platoniſchen Lehre in ihrem Verhältniſſe zur griechiſchen Volksreligion, ſo wie dieſelben von dem genannten Gelehrten ſelbſt bei der Darſtellung der platoniſchen Philoſophie gegeben werden, finden ſich auch bei Ariſtoteles, wenn auch freilich nicht ſo ausdrucksvoll ausgeſprochen, noch ſo reich entfaltet. Aber Ariſtoteles wie Plato ſieht in den Himmelskörpern Weſen von göttlicher Subſtanz und die älteſten Götter; beide äußern ſich in ähnlicher Weiſe über den Urſprung der Religion; beide nehmen

die griechische Volksreligion in ihre idealisirten Musterstaaten auf und lassen ihr eine breite Basis der Wirksamkeit; beide suchen mit Beibehaltung der Volksreligion dieselbe in ethischer Beziehung zu läutern und zu heben.[98])

Wenn ich nun selbst versuchen soll, das in der voranstehenden Abhandlung dargestellte Verhältniß des Aristoteles zur griechischen Volksreligion in wenigen summarischen Sätzen zu formuliren, so möchte ich dieses in folgenden Sätzen thun:

Aristoteles verachtete die Religion seines Volkes keineswegs; er zeigt vielmehr Achtung vor derselben sowohl durch Theilnahme an ihrer Ausübung im Leben, als auch nicht minder durch Aeußerungen und Urtheile in seinen Schriften.

Aristoteles sah in der griechischen Religion und in ihrer Mythologie nicht ein leeres Spiel der Phantasie, noch einen ganz sinnlosen Aberglauben, sondern einen beachtenswerthen Gehalt von religiösen Ideen über Gott und Welt, wenn auch in mythischer und symbolischer Hülle ausgedrückt.

Er nimmt in seinen Schriften Rücksicht auf Mythologie und Cultusgebräuche der griechischen Volksreligion, zu einem doppelten Zwecke und in einer doppelten Richtung, theils um seine philosophischen Gedanken dadurch anschaulich zu machen oder selbst zu ihrer Begründung dadurch beizutragen, theils um die Vorstellungen der Volksreligion zu berichtigen und zu veredeln.

Ariſtoteles legt überhaupt ein ſolches Gewicht auf das Beſtehen und die Pflege der poſitiven Religion, daß er in ſeinem Werke über Politik ſelbſt bei der Aufſtellung eines Normal- und Muſterſtaates derſelben eine ſehr breite materielle Grundlage läßt und auf ihre Wirkſamkeit die größte Rückſicht nimmt.

Anmerkungen.

1) Aus dem kurzen Ueberblick über die Ansichten der griechischen Philosophen über Gott und Religion, welche Cicero in seinem Werke De natura deor. I, 10—16 gibt, geht im Allgemeinen auch das Verhältniß der dort genannten Philosophen zur griechischen Volksreligion hervor. Eine interessante Skizze einer Darstellung dieses Verhältnisses von Thales bis Aristoteles, in kurzen gehaltvollen Andeutungen und Nachweisungen gibt Lasaulx in der Abhandlung: Ueber den Entwicklungsgang des classischen Alterthums S. 55 bis 63. Ganz besonders ist aber hervorzuheben die ausführliche und reichhaltige Darstellung über das Verhältniß der wichtigsten griechischen Philosophen zu der griechischen Volksreligion, welche Döllinger in seinem eben erschienenen großen Werke „Heidenthum und Judenthum" im Fünften und Siebenten Buche gibt.

2) Das Testament gibt Diogen. Laert. V. 1, 9. §. 16. Nach Brandis Ansicht (Handbuch der Gesch. der Philosophie II. Th. II. Abthl. I. Hälfte S. 62) hätten wir hierin nur einen Auszug des Testaments übrig. Vrgl. Becker Charikles II. 277.

3) Theodoret. De Graec. aff. cur. 8, 34 p. 317 unter Berufung auf Lykon und Aristoteles. Diese Notiz gibt Lasaulx a. a. O. S. 63. Daß Aristoteles seine Frau Pythias, eine nahe Verwandte des Hermias, Tyrannen von Atarneus in Kleinasien, innig liebte, geht auch daraus hervor, daß er in seinem Testamente anordnete, die irdischen Reste derselben sollten in einem und demselben Grabe mit den seinigen beigesetzt werden.

4) Ueber diese Anklage des Aristoteles S. Diogen. Laert. V, 1, 7. Origin. contr. Cels. I. p. 51. Ed. Hoeschel. Der Lobgesang des Aristoteles auf die Tugend ist von mir übersetzt in dem Aufsatze über die Griech. Volkslieder Th. I dieser Ferienschriften S. 78. Eine ganz ähnliche Anklage aus ähnlichen Gründen wurde später gegen Theophrastus, den Schüler und Nachfolger des Aristoteles erhoben. Von dieser letztern, wie auch von jener ersten Anklage gegen Aristoteles handelt sehr gut in einem Programme des Rastatter Lyceums F. A. Hoffmann De lege contra philosophos inprimis Theophrastum auctore Sophocle lata. Carlsruhae. 1842.

Schließlich mag noch hier bemerkt werden, daß nach einer nicht unbegründeten Vermuthung des Marx Ephori Fragmenta p. 30 der Ankläger des Aristoteles, Demophilus, vielleicht der als Historiker bekannte Sohn des Geschichtschreibers Ephorus war.

5) Zu den hier bezeichneten Kritikern gehört außer Meiners und Andern auch Osann in seiner Abhandlung über diese Schrift in dessen Beiträgen zur griech. und römischen Literaturgeschichte Bd. I. S. 171, 194.

6) Metaphys. II. 4. p. 1000. 18. a. Ed. Berolin. *ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.*

7) Metaphys. I, 2. p. 982. b. 12. *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν . . διὸ καὶ φιλόμυθος ὁ φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων.*

8) Polit. I. p. 1252. b. 26. Wahrscheinlich hatte diese Stelle J. Paul Richter Vorschule der Aesthetik §. 57. Bd. I. 267 im Auge, wo er sagt: „wie nach Aristoteles die Menschen sich nach ihren Göttern errathen lassen." Xenophanes drückt denselben Gedanken auf eine noch mehr energische Weise aus. „Die Sterblichen vermeinen, sagt er, es würden die Götter geboren und hätten Gewänder wie wir und unsre Stimme und Gestalt. Wenn aber die Stiere, Löwen und Pferde Hände hätten, um Kunstwerke zu vollbringen wie die Menschen, so würden sie sich ihre Götter ebenso bilden wie sie selber sind." (Uebersetzung von Lasaulx a. a. O. S. 57.) Xenophan. apud Clement. Alex. Strom. V. p. 715.

9) Poet. cap. 25. p. 1460. b. 35.

10) Xenophanes bei Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 49.

11) Aristot. Polit. VII, 8. p. 1320. b. 13.

12) Ebendas. VII, 9. p. 1329. a. 28.

13) Ebendas. VII, 10. p. 1330. a. 8.

14) Ebendas. VII, 12. p. 1331. a. 24.

15) Ebendas. VII, 17. p. 1336. b. 16.

16) Ebendas. VII, 16. p. 1335. b. 14.

17) Seneca Quaest. nat. VII, 30. Egregie Aristoteles ait, nunquam nos verecundiores esse debere quam cum de diis agitur.

18) Topic. I, 11. p. 105. a. 5.

19) Eth. Nicomach. VIII, 16. p. 1163. b. 16.

20) Eth. Eudem. VII, 10. p. 1242. a. 32. p. 227. Ed. Fritzsch., welcher andere ähnliche Stellen anführt. Wenn dieses Werk auch, wie Spengel darthut (Schriften der bayr.

Akadem. philosoph. philolog. Classe. III, 2. S. 534), nicht von Aristoteles, sondern von seinem Schüler Eudemus verfaßt ist, so enthält es doch ganz die aristotelische Lehre.

21) *Τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν.* Eth. Eudem. VII. p. 1249. b. 20. VIII, 3. p. 261. Ed. Fritzsch.

22) Aristot. Metaphys. I, 2. p. 983. a. 1.

23) Aristot. Eth. Nicomach. VII, 1. p. 1145. a. 18. Die von Aristoteles angeführte homerische Stelle ist Ilias XXIV, 255. Diese aristotelische Stelle führt in einem ähnlichen Sinne wie von uns geschieht, auch Creuzer Mythолog. III. S. 14 an mit den einleitenden Worten: „Aristoteles, der aus Volksglauben und Sprache so manchen fruchtbaren Gedanken zu gewinnen weiß, benützt in seiner Ethik auch diese Vorstellungen zu einer Eintheilung der Tugenden und Laster."

24) Die beiden angeführten Stellen aus Sextus Empiricus Advers. Mathemat. IX, 20—23. und Cicero De nat. deor. II, 37. (welche letztere nach der Uebersetzung A. von Humboldts im Kosmos II. S. 15 mitgetheilt wird), sowie die Stelle aus Kant (Kritik der praktischen Vernunft S. 288) giebt Lasaulx a. a O. S. 62.

25) Humboldts Kosmos III. Bd. S. 144.

26) Die hier mitgetheilten Stellen aus Aristoteles sind Metaphys. XII, 8. p. 1074. b. 1. und De Coelo I, 3. p. 270. b. 5. Dahin gehören ferner noch die beiden folgenden Stellen: De Coelo II, 1. p. 284. a. 1., wo er sich zur Bekräftigung seiner philosophischen Theorie über den Himmel im Allgemeinen auf die volksmäßigen religiösen Vorstellungen beruft, und Meteorolog. I, 3. p. 339. b. 19., wo er dasselbe in besonderer Beziehung auf den Aether thut. Diese Stellen werden hervorgehoben und angewendet auch von Brandis Aristoteles (Handb. d. Gesch. d. griech. röm. Philos. II, 2, S. 538), und von Humboldt Kosmos. III. S. 27. Anm. 10. Ebenso wie Aristoteles die Himmelskörper als die ältesten Götter in der Religion der Barbaren und Hellenen annimmt, so thut dasselbe Plato Cratyl. p. 397. (p. 83. Ed. Stallbaum.), und wie Aristoteles das Wort *αἰθὴρ* nach dem ewigen Lauf der Gestirne (von *ἀεὶ* und *θεῖν*) benennen läßt, so leitet der platonische Sokrates in dem gleichen Sinne das Wort *θεὸς* von *θέω* ab.

27) Aristot. De divinatione per somn. cap. 2. p. 463. b. 11.

28) Diogen. Laert. Lib. VIII. cap. I. Pythagoras. Sect. 19. §. 32. Näheres hierüber, sowie über die Dämonen- und Heroenlehre der griechischen Philosophen überhaupt giebt Creuzer Myth. u. Symb. III. B., I. Cap. §. 8. III. Bd. S. 60—82.

29) Die hier angeführte Maaßregel gegen die Schnurbärte erwähnt unter Berufung auf Aristoteles Plutarch. Cleomen.

cap. 9. Die übrigen angeführten Beispiele findet man in den betreffenden Abschnitten der Zusammenstellung der Fragmente der *Πολιτείαι* (in Aristotelis rerum publicarum reliquiae. Ed. Neumann. Heidelberg. 1827; in Stahrs Uebersetzung der Politik des Aristoteles und Müller Fragmenta historicor. graecor. Tome II p. 102 seqq.

30) Aristot. Hist. animal. IX, 32. p. 619. a. 16.

31) Aristot. Hist. animal. IX, 18. p. 617. a. 5.

32) Ebendas. VI, 35. p. 580. a. 15. Andre Nachweisungen über denselben Mythus gibt Creuzer Symbolik II. 130.

33) Aristot. Problem. XXV, 2. p, 937. b. 38. Schon Homer sagt von dem Flußgotte Xanthos, als er mit Achilleus kämpfte: er habe die von Achilleus getödteten Krieger aus seinem Flußbette an das Gestade geworfen, „mit lautem Gebrüll, wie ein Pflugstier." (Ilias XXI. 237.) Ueber die Darstellung der Flußgötter mit Stier-Hörnern und Köpfen S. Strab. X, 2. und Schol. ad Sophocl. Trachin., v. 13.

34) Aristot. Problem. XXIV, 19. p. 937 b. 19.

35) Aristot. Hist. animal. IX, 37. p. 620. b. 35 und De mirabilib. auscultationib. cap. 151. p. 845. p. 16.

36) Aristot. Problem. XXX, 1. p. 953 a. 10.

37) Aristot. Meteorolog. II, 9. p. 369. a. 30, wozu andere Nachweisungen Ideler gibt in seiner Ausgabe dieses Werkes Vol. I. p. 615, welche hier von uns benützt werden.

38) Aristot. Analyt. Poster. II, 10. p. 94. a. 5 und 11. p. 94. b. 32. Die letztere Stelle behandelt Lobeck Aglaopham. p. 893. und schlägt vor, mit Hinzufügung der Negation, statt *καὶ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι φασιν* zu lesen *καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι φασιν*. Der Sinn wäre dann dieser: das Getöse des Donners entstehe mit Nothwendigkeit und habe nicht, wie die Pythagoreer sagen, den Zweck, den im Tartarus Befindlichen zu drohen. Vor lauter Eifer, den Philosophen auch nicht einmal beispielsweise eine Vorstellungsweise anführen zu lassen, welche dem Gebiete des mystischen Aberglaubens angehört, muß der gelehrte Mann die Stelle des Aristoteles gar nicht im Zusammenhange ruhig gelesen haben, sonst hätte er unmöglich können die Negation einschieben wollen. Denn damit das Beispiel zu dem vorausgeschickten allgemeinen Satze passe, ist gerade nothwendig, mit den Pythagoreern anzunehmen, der nach nothwendigen Naturgesetzen entstehende Donner habe überdieß noch den Zweck, den Bewohnern des Tartarus eine heilsame Furcht einzuflößen; dagegen hat Lobeck darin recht, daß er gegen Ritter (Geschichte der pythagoreischen Philosophie S. 218) bemerkt: unter den in dem Tartarus Befind-

lichen ſeien nicht, wie Ritter meint, die Seelen gottloſer Menſchen, ſondern vielmehr die Titanen zu verſtehen. So erklärt die Stelle auch der griechiſche Erklärer Philoponus. Schol. in Aristotel. Ed. Berolin. p. 246. b. 4.

39) Aristot. Problem. XXXIII, 7. p. 962. a. 21. und 9. p. 962. a. 32. Daß das Nießen bei den Griechen, wenn auch mit verſchiedenen Modificationen, aber im Allgemeinen immer als eine gute Vorbedeutung und als ein von Gott geſchicktes heilverkündigendes Zeichen galt, iſt eine bekannte Sache. Die Nachweiſungen hierüber auch mit Anführung unſerer ariſtoteliſchen Stelle gibt Hermann Lehrbuch der gottesdienſtlichen Alterthümer der Griechen §. 38. Anm. 14. Aber außer den angeführten Stellen läßt ſich Ariſtoteles an einer dritten Stelle auch noch darauf ein, zu erklären, warum das Nießen in der Zwiſchenzeit von Mitternacht bis Mittag für weniger gut gelte als das Nießen in der Zeit von Mittag an bis Mitternacht. Problem. XXXIII, 11. p. 962. b. 19.

40) Die Nachweiſungen über dieſe Benennungen der Metaphyſik gibt Brandis Ariſtoteles I. Hälfte S. 541, woſelbſt man ſieht, daß Ariſtoteles auch dafür ein paar Mal in engerer Bedeutung des Wortes die Benennungen „Philoſophie" und „Weisheit" braucht. Vielleicht darf ich hier auch verweiſen auf die kurze Ueberſicht der Theile der Philoſopie nach dem Ariſtoteliſchen Syſtem, welche ich in Pauly's Real-Encyklopädie der Alterthumswiſſenſchaft unter dem Worte Aristoteles gegeben habe I. Bd. S. 798.

41) Aristot. Metaphys. XII, 10. p. 1075. b. 26, wo getrennt die θεόλογοι und φυσικοί neben einander geſtellt werden. Ideler, an einer Stelle, wo er von dieſer Bezeichnung „Theologen" bei Ariſtoteles handelt (Aristot. Meteorolog. Vol. I. p. 660. coll. II. Vol. II. p. 582) führt eine Anzahl von Stellen aus Ariſtoteles an, wo den Theologen entgegen geſetzt werden ſollen: οἱ περὶ φύσεως, φυσιολόγοι und ähnliche Bezeichnungen; doch werden an den von ihm angeführten Stellen dieſe Bezeichnungen für ſich gebraucht, ohne daß daneben oder im Gegenſatze die Theologen genannt werden, obgleich der Sache nach allerdings dieſer Gegenſatz vorhanden iſt.

42) Meteorolog. II, 1. p. 353. a. 34, wo von dem Meere die Rede iſt und dabei angeführt wird: die ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας nähmen Quellen des Meeres an, dagegen erklärten die Sache auf andere Weiſe: οἱ σοφώτεροι τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν.

43) Metaphys. II, 4. p. 1000. a. 9.

44) Metaphys. I. maior. 3. p. 983. b. 30 τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτου θεολογήσαντας

45) Aristot. De anima I, 5. p. 410. b. 28. und De animal. generat. II, 3. p. 734. a. 19.

46) Cic. De nat. deor. I, 38. Diese Stelle in Verbindung mit den aristotelischen Anführungen orphischer Gedichte behandelt Lobeck Aglaopham. p. 348 ff. und Trendelenburg Commentar. ad Aristot. De anim. p. 288.

47) So fassen diese aristotelische Bezeichnung der θεολόγοι, παλαῖοι θεολόγοι auch auf Creuzer Symbolik III, 399 und Bode De Orpheo p. 149. not. 28. p. 150. not. 30.

48) Aristot. Metaphys. I, 3. p. 983. b. 27.

49) Plat. Cratyl. p. 402. B. (cap. XVIII. p. 100. Ed. Stallbaum). Weitere Nachweisungen gibt Bode De Orpheo p. 148. not. 27.

50) Iliad. XIV, 246. 201.

51) Aristot Metaphys. I, 8. p. 989. a. 10.

52) Hesiod. Theogon. v. 132.

53) Aristot. Phys. IV, 1. p. 208. b. 29. Ebenso De Xenophane, Zenone, Georgia cap. 2. p. 976. b. 16.

54) Aristot. De Xenophane cap. 1. p. 975. a. 11.

55) Metaphys. I, 4. p. 984. b. 23. Die an dieser Stelle gegebene Anführung aus Parmenides ist etwas abgekürzt worden. Der betreffende Vers über Eros aus letzterm wird auch von Simplicius zu Aristot. Phys. fol. 9. a. angeführt; vrgl. die Erklärung in Preller Histor. philosophiae. Ed. II. Gothae. 1857. pag. 113. b. Parmenides nahm zwei Principien der Dinge an: Licht (Feuer, Wärme), und Dunkelheit (Schwere, Kälte) und als dritte bewegende Kraft die Ananke oder Dike, deren Gedanke oder Attribut der Eros ist.

56) Aristot. Metaphys. XII, 6. p. 1071. b. 28.

57) Schol. ad Aristot. Metaphys. p. 803. a. 35.

58) Ueber die Hesiodeische Stelle von Erebus und der Nacht s. Creuzer Symbolik. II. 421; über die ägyptische Athor Ebendas. I. 292. 519. 526. Verwandt ist die Vorstellung der alten Gallier, welche ihre Herkunft von dem Gotte des Schattenreiches (ab Dite patre) herleiteten nach der Lehre der Druiden und nach deren Auffassung die Nacht dem Tag vorausgeht. (Caes. B. G. VI, 18.) Letzteres war auch so bei den alten Deutschen. (Tacit. Germ. c. 11. Nox ducere diem videtur.)

59) Aristot. Metaphys. XIV, 4. p. 1091. b. 3.

60) Aristot. Metaphys. II, 4. p. 1000. a. 9.

61) Aristot. De animal. motu cap. 3. p. 699. a. 27.

62) De coelo II, 1. p. 284. a. 10—20. An einer dritten Stelle führt er noch einmal gelegenheitlich den Mythus von Atlas an, um ein Beispiel zu geben von der Bedeutung

des Wortes ἔχειν im Sinne von: halten. Metaphys. IV, 23. p. 1023. a. 19 ὡς οἱ ποιηταὶ τὸν Ἄτλαντα ποιοῦσι τὸν οὐρανὸν ἔχειν ὡς συμπεσόντ' ἂν ἐπὶ την γῆν. In den neuern Untersuchungen von Letronne, Raoul-Rochette, G. Hermann über den Mythus des Atlas hat man diese Stellen aus Aristoteles nicht übersehen: s. G. Hermann De Atlante. Opusc. Vol. VII. p. 247. 255. Tübinger Kunstblatt von 1839. 3. Januar. S. 6.

63) Iliad VIII, 18 ff. (nach Voß). Ueber die verschiedenen symbolischen und allegorischen Erklärungen s. die Ausleger zu dieser Stelle und Creuzer Symbolik I. 97—99.

64) Aristot. De motu animal. cap. 4. p. 699. b. 35.

65) Aristot. De generat. animal. I, 2. p. 716. a. 15.

66) Hesiod Theogon. v. 133. Homer. Iliad. XVIII, 399.

67) Aristot. Meteorolog. I, 9. p. 937. b. 19. Aristoteles selbst gebraucht übrigens niemals die Benennung Ocean von dem großen Weltmeer, sondern nur den Namen: atlantisches Meer. Ideler ad Arist. Meteorol. l. l. I. p. 426. Der im Texte angebrachte Gedanke, warum Okeanos als Sohn der Erde und des Himmels genommen worden sei, ist von Hermann entlehnt in desselben und Creuzers Mytholog. Briefen S. 161.

68) Aristot. Polit. II, 9. p. 1269. b. 25.

69) Bayle Dictionaire historique et critique. Rotterdam 1697. fol. Tom. II. p. 62. s. v. Henry IV.

70) Aristot. Polit. VIII, 6. p. 1341 b. 2.

71) Aristot. Polit. III, 13. p. 1284. a. 22. und b. 30.

72) Aristot. Polit. I, 1, p. 1252. b. 26.

73) Die hier angedeutete Ansicht von dem fast ausschließlichen ethisch-politischen Sinn der griechischen Mythologie wird ausgeführt und vornehmlich aus der zuletzt angeführten Stelle des Aristoteles hergeleitet in der „Mythologie der Griechen", in der Zeitschrift Hermes. Leipzig. 1827. XXIX Bd. 2. Heft S. 244.

74) Plutarch. Consolatio ad Apollon. p. 115. B. Vol. I. p. 454. Ed. Wyttenbach. Ueber die Dialogen des Aristoteles habe ich einige Notizen zusammengestellt in Pauly's Real-Encyklopädie der Alterth. Wissenschaft unter dem Wort: Aristoteles. Bd. I. S. 792. Dazu ist noch hinzuzufügen Bake Scholica Hypomnemata. Vol. IIdum Lugd. 1839. Der hier gemeinte Dialog Eudemus ist benannt nach einem Freunde des Aristoteles, Eudemus von Cypern, zu unterscheiden von dem Zuhörer des Aristoteles, dem peripatetischen Philosophen Eudemus von Rhodus. S. Aristotel. Ethic, Eudem. Ed. Fritzsch. p. XXIII. Ueber Silenos und den ihm hier beigelegten Ausspruch s. Heyne Opusc. Vol. V.

68. Creuzer und Daub Studien II. 234. 303. Creuzer Mytholog. III. 142. Lobeck Aglaopham. p. 803. und Van Heusde Diatribe in locum philosophiae moralis de consolatione. Utrecht. 1840. pag. 20. Ueber Kunstwerke, welche den Silenos bei Midas darstellen. S. Gerhard Archäolog. Zeitung. 1844. S. 87. 145. 388.

75) S. Virgil. Bucol. VI. Silenus, und dazu die alten und neuern Ausleger.

76) Theopomp. bei Aelian. Var. Hist. III. 18. Daß diese Erzählung aus Theopomps *Θαυμάσια* hergenommen sei, und daß diese selbst eine Digression in dessen *Φιλιππικὰ* gebildet haben, vermuthet aus guten Gründen Pflugk De Theopompi vita et scriptis. Berolin. 1827. p. 41.

77) Ex Hesiod. Agon. p. 480 bei Lobeck Aglaopham. p. 803. not. h. — Pindar. Fragment, n. 25. p. 307. Ed. Dissen. II. — Cic. Tusc. Quaest. I, 48. — Lactant. Inst. III. 19, 12.

78) Mehrere solcher Stellen giebt Lobeck Aglaopham. p. 802. Wenn Lobeck aber auch jenen Ausspruch des Silenos nur in diesem allgemeinen Sinne als Klage über die Mühen des Lebens verstanden wissen will und dabei sagt: jener Ausspruch werde nirgends so verstanden, als beziehe er sich auf den höhern Ursprung der Seele und ihre Rückkehr zu einem höhern Zustande, so widerspricht dieser Behauptung die mitgetheilte Stelle aus dem aristotelischen Dialoge Eudemus offenbar. Viele andre Stellen, welche Zeugniß von einer trüben und hoffnungslosen Stimmung mitten in jener Heiterkeit und jenem Lebensgenusse der antiken Welt geben, hat Lasaulx gesammelt in der interessanten Abhandlung: De mortis dominatu in veteres. (Monach. 1835), wieder abgedruckt in dessen „Studien". Dazu gibt noch Anderes Welcker in der Abhandlung über Prodicus, Rhein. Museum für Philolog. I, 3. S. 608.

79) Cic. De divin. I, 25.

80) Von den alten indischen Brachmanen berichtet Strabo (XVI, 1. p. 292. Ed. stereotyp. Lips.): „sie glauben, das irdische Leben hienieden sei wie das Leben der Frucht im Mutterschooße; der Tod sei die Geburt zum wahren und seligen Leben." Was den altägyptischen Glauben, die daher geschöpfte orphische und pythagoreische Lehre betrifft, so mag es hier hinreichen, zu verweisen auf die Hauptstellen bei Herodot II, 123. vgl. mit II, 81, woselbst in Bährs neuer Ausgabe dieses Schriftstellers Vol. I. p. 605. 701. die reichhaltigsten, literarischen Nachweisungen gegeben werden, von welchen wir nur hier hervorheben wollen Creuzer Mythologie und Symbolik III, Seite 139 ff. 426 ff. Lobeck

Aglaopham. p. 795 seqq. und über die Aegyptische Lehre von dem Zustande der Seelen nach dem Tode Röth Geschichte der Abendländischen Philosophie I, 177 ff., von welchem ausgezeichneten Forscher man in dem demnächst erscheinenden zweiten Theile des genannten Werkes eine neue Darstellung der pythagoreischen Philosophie und ihrer Herleitung aus Aegypten zu erwarten hat. Ein Nachklang derselben orphisch-pythagoreischen Lehre ist es, wenn Cicero (Somn. Scip. c. 14.) den verklärten Geist des Scipio zu seinem Nachkommen sagen läßt: Ii vivunt, qui ex corporum vinculis tanquam e carcere evolaverunt: vestra vero quae dicitur vita mors est; ferner was Virgil den Anchises über die Herkunft und die Schicksale der Seelen sagen läßt. Aeneid. VI, 730 ff.

81) Diogen. Laert. Prooem. cap. VI. §. 8. Diese Stelle aus Aristoteles wird auch in der Abhandlung: „Die Mythologie der Griechen" in der Zeitschrift Hermes. 1827. XXIX, 2. S. 242 besprochen bei der Ausführung des Satzes: daß der Dualismus guter und böser Wesen, welcher den Charakter orientalischer Mythologie ausmache, sich in der griechischen Mythologie ganz und gar nicht finde.

82) Aristot. De coelo I, 1. p. 268. a. 13.

83) Scholia in Aristot. Ed. Berolin. p. 470. a. 15. Hermann Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen. §. 21. 9 und §. 26. 2.

84) Aristot. Polit. III, 14. p. 1285. b. 10 und VI, 8. p. 1322. b. 27. Ueber die Erklärung der „hieratischen Opfer" vergl. Hermann a. a. O. §. 7, 7. und §. 33, 8. Creuzer Mythol. II. S. 505. Anm. 66.

85) Aristot. Polit. VII, 12. p. 1331.

86) Es findet sich Nichts darüber, wo man es doch erwarten sollte, auch nicht einmal eine Verweisung auf diese aristotelische Stelle weder bei Müller Handbuch der Archäologie §. 295. S. 404, noch bei Hermann Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterth. §. 15. Die Stelle bei Vitruv ist De Architect. I, 7., wo mehreres hierher Gehöriges vorkommt.

87) Die Nachweisungen über diese θεοὶ ἀγοραῖοι gibt Hermann Lehrb. der gottesdienstl. Alterth. §. 15, 5.

88) Aristot. Eth. Nicomach. V, 8. p. 1133. a. 2. Dazu die Anmerkung in meiner Ausgabe dieses Werkes (Heidelberg 1820) Vol. II. p. 177. §. 7.

89) Senec. De benefic. I, 3., wo die künstlerische Darstellungsweise der Gratien ausführlich besprochen wird (Ergo et Mercurius una stat); Vitruv. De Architect. I, 7. (Mercurio autem in foro sc. aedibus sacris areae distribuantur.)

90) Aristot. Polit. VIII, 7. p. 1342. a. 1—11.

91) Ebendaselbst VIII, 5. p. 1340. a. 9. Ueber die bacchisch-phrygische Musik bei dem Cultus und über die zu demselben gehörenden Weihen (τελεταί) findet man die nähern Nachweisungen bei Hermann gottesdienstl. Alterthümer §. 29, 9. §. 42, 11. über Olympus bei Creuzer Mythol. und Symb. III, 154 und Pauly Real-Encyklopädie der Alterthumswissenschaft unter Olympus V Bd. S. 928.

92) Hermann a. a. O. Lobeck Aglaopham. p. 640. 1153.

93) Plat. Sympos. cap. XXXII. p. 215. B. (p. 222. Ed. Stallbaum.)

94) S. Lobeck Aglaopham. p. 145. K. O. Müller in der Allgem. Encyclopädie von Ersch und Gruber I, 283. und Göttinger Anzeigen 1830. Januar S. 150. Preller in Pauly's Real-Encyclop. der Alterth. Wissensch. unter Eleusinia Bd. III. S. 109. Hermann Lehrbuch der gottesdienstl. Alterthümer der Griechen §. 55. Anm. 29.

95) Synesii Dion. p. 48. A. Ed. Petav. Lutetiae 1612. καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους. So führen Lobeck und die Andern oben genannten die Stelle an. Die Lesart τι δεῖν hat aber Petav am Rande des Textes, in dem Texte selbst: τί δεῖ („sie lernen nicht, was nöthig ist"), und ferner weiter unten hat Petav als verschiedene Lesart am Rande: δηλονότι γενομένους, dagegen im Texte: γινομένους, welcher letztern Lesung ich gefolgt bin. K. O. Müller (Göttinger Anzeig. a. a. O.) liest γενομένους und übersetzt: „insofern sie nämlich dazu geeignet wären."

96) Die Philosophie der Offenbarung. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Paulus. Darmstadt 1843. S. 407.

97) Döllinger Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums. Regensb. 1857. S. 308. §. 136.

98) Zu der hier angedeuteten Zusammenstellung der platonischen und aristotelischen Ansichten vrgl. Döllinger a. a. O. S. 285. 297. 298 mit dieser unserer Abhandlung über Aristoteles S. 312. 316. 301. 309. 307.

Nachtrag zu S. 378. Der Wahrheit näher kommend, äußert sich Schelling über das Verhältniß des Aristoteles zur griech. Volksreligion in seiner Einleitung in die Philos. der Mythologie (Sämmtl. Werke II. Abth. 1 Bd. S. 256), welche Stelle mir aber zu spät zu Gesicht kam, um noch benützt werden zu können.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE APR '65 H

369-379